رجسٹرڈ نمبر ل ۷۶۶

نگار

"نگار" بک ایجنسی لکھنؤ

تصانیف نیاز فتحپوری

"نگار" بک ایجنسی لکھنؤ

نگارستان

حضرت نیاز کے بہترین ادبی مقالات اور افسانوں کا مجموعہ نگارستان نے ملک میں جو درجۂ قبول حاصل کیا اسکا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ اسکے متعدد مضامین غیر زبانوں میں منتقل کئے گئے۔ اس اڈیشن میں متعدد افسانے و ادبی مقالات ایسے اضافہ کئے گئے ہیں جو پہلے اڈیشنوں میں نہ تھے اس لئے ضخامت بھی زیادہ ہے

قیمت تین روپیہ علاوہ محصول

جمالستان

اڈیٹر نگار کے افسانوں اور مقالات ادبی کا دوسرا مجموعہ جسمیں حسن زبان قدرت بیان اور پاکیزگی خیال کے بہترین شاہکار کے علاوہ بہت سے اجتماعی و معاشری مسایل کا حل بھی آپ کو اس مجموعہ میں نظر آئیگا۔ ہر افسانہ اور ہر مقالہ اپنی جگہ معجزۂ ادب کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس اڈیشن میں متعدد افسانے اضافہ کئے گئے ہیں جو پہلے اڈیشنوں میں نہ تھے۔

قیمت چار روپیہ علاوہ محصول

حسن کی عیاریاں

اور دوسرے افسانے

حضرت نیاز کے افسانوں کا تیسرا مجموعہ جس میں تاریخ اور انشاء لطیف کا بہترین امتزاج آپ کو نظر آئیگا اور ان افسانوں کے مطالعہ سے آپ پر واضح ہوگا کہ تاریخ کے بھولے ہوئے اوراق میں کتنی دلکش حقیقتیں پوشیدہ تھیں جنھیں حضرت نیاز کی انشاء نے اور زیادہ دلکش بنا دیا ہے۔

قیمت دو روپیہ علاوہ محصول

مکتوبات نیاز حصۂ اول

اڈیٹر نگار کے تمام وہ خطوط جو جذبات نگاری، سلاست بیان، رنگینی اور البیلے پن کے لحاظ سے فن انشاء میں بالکل پہلی چیز ہیں اور جن کے سامنے خطوط غالب بھی پھیکے معلوم ہوتے ہیں، اس اڈیشن میں پہلے اڈیشن کی غلطیوں کو دور کر دیا گیا ہے اور ۲۶ پونڈ کاغذ پر طباعت ہوا ہے۔

قیمت تین روپیہ علاوہ محصول

مکتوبات نیاز (حصۂ دوم)

یہ حصہ پہلے حصہ سے زیادہ ضخیم ہے اور اس میں اکثر مکاتیب نقادی حیثیت رکھتے ہیں وہ حضرات جنھیں شعر و شاعری سے دلچسپی ہے انھیں ان مکاتیب میں بہت سے عجیب و غریب نکات شعری نظر آئیں گے رنگینی تحریر اور اسلوب ادا کی دلکشی کا ذکر فضول ہے کیونکہ حضرت نیاز کی اس خصوصیت سے ہر شخص آگاہ ہے۔

قیمت تین روپیہ علاوہ محصول

شہاب کی سرگزشت

حضرت نیاز کا وہ عدیم النظیر افسانہ جو اُردو زبان میں بالکل پہلی مرتبہ سیرت نگاری کے اصول پر لکھا گیا ہے اس کی زبان و تخئیل اسکی نزاکت بیان اس کی بلندی مضمون اور اس کی انشاء عالیہ سحر حلال کے درجہ تک پہونچتی ہے۔ یہ اڈیشن نہایت صحیح اور خوش خط ہے۔

قیمت ایک روپیہ آٹھ آنہ علاوہ محصول

ترغیبات جنسی (یا)

شہوانیات مجلد

اس کتاب میں فحاشی کی تمام فطری اور غیر فطری قسموں کے حالات انکی تاریخی و نفسیاتی اہمیت پر نہایت شرح و بسط کے ساتھ محققانہ تبصرہ کیا گیا ہے جس میں بتایا گیا ہے کہ فحاشی دنیا میں کب اور کس کس طرح رائج ہوئی نیز یہ مذاہب عالم نے اسکے رواج میں کتنی مدد کی اس کتاب میں آپکو حیرت انگیز واقعات نظر آئینگے

نیا اڈیشن

قیمت چار روپیہ علاوہ محصول

مجموعۂ استفسار و جواب ۳ جلد

ان تینوں جلدوں میں ۱۹۲۲ء سے لیکر ۱۹۲۹ء تک کے استفسار و جواب شایع کئے گئے ہیں۔ اس مجموعہ کی اہمیت کا اظہار بیکار ہے کیونکہ نگار کو جو خصوصیت اس باب میں حاصل ہے وہ کسی سے مخفی نہیں ان تینوں جلدوں میں سیکڑوں ادبی تاریخی و تنقیدی مسایل شامل ہیں اور اسکی حیثیت ایک مختصر سی سائیکلوپیڈیا کی ہے

قیمت فی جلد تین روپیہ علاوہ محصول

"بزم اخوت" کا دستور العمل معہ خطبہ نیاز فتحپوری اس پتہ سے مفت طلب کیجئے:۔

حکیم اقبال حسن معتمد "بزم اخوت"
دربار داتا گنج بخش۔ لاہور

نگار

مدیر خصوصی: نیاز فتحپوری

جلد ۱۵	فہرست مضامین مئی ۱۹۴۲ء	شمارہ ۵

ملاحظات		۳	مکتوبات نیاز		۴۱
غالب کے غیر مطبوعہ خطوط	آفاق دہلوی	۵	قدیم سنسکرت لٹریچر	ا۔ ح	۴۴
مودودی صاحب اور مسئلہ امارت	شوکت سبزواری	۸	باب الانتقاد	درویش میرٹھی	۵۰
جشن	منشی ملیح آبادی	۲۱	نوائے مدّت (نظم)	پروفیسر شور	۵۶
مجنوں گورکھپوری۔ ایک مطالعہ	خلش برنی	۲۷	حیات اور رفیق حیات (نظم)	اسمٰعیل رفیعی	۵۷
دنیا کیونکر آباد ہوئی		۳۵	مطبوعات موصولہ		۵۹

دی مغل لائن لمیٹڈ

بحر احمر اور ماریشس

کی بندرگاہوں کو مسافر اور مال لیجانے والے جہازوں کا بیڑہ بمبئی سے:۔

عدن، پورٹ سوڈان، جدہ اور مصر

کی بندرگاہوں کے درمیان ہمارے جہازوں کی آمد و رفت باقاعدگی اور خوش اسلوبی سے ہوتی ہے اور امید ہے کہ ہم حسب ضرورت دوسری بندرگاہوں کو بھی اپنے جہاز بھیج سکیں گے
مال اور مسافروں کو بکنگ کے متعلق تفصیلات کے لئے لکھیئے:۔

ٹرنر ماریسن اینڈ کمپنی لمیٹڈ

بنک اسٹریٹ کلکتہ

ملاحظات

انجمن ترقی اُردو اور حیدر آباد کچھ عرصہ سے یہ مسئلہ زیر بحث چلا آرہا ہے کہ انجمن ترقی اُردو کو جو امداد حیدر آباد سے ملتی تھی، وہ کیوں بند کی گئی اور اخبارات حکومت حیدر آباد کے اس طرزِ عمل پر نکتہ چینی کرتے ہوئے، اُس کو اُردو دشمنی سے تعبیر کرتے ہیں۔

یقیناً یہ مسئلہ کافی اہم ہے اور ہم کو اس سے قبل ہی اس کے متعلق اظہار خیال کرنا چاہئے تھا، لیکن اسوقت تک ہماری خاموشی کا سبب یہ تھا کہ اصل واقعات وحالات ہمارے سامنے نہ تھے اور یہ کچھ مناسب نہ تھا کہ محض افواہ سے متاثر ہو کر اظہار رائے کیا جائے۔

پھر اب کہ اس مسئلہ سے متعلق تمام ضروری معلومات حاصل ہو چکی ہے، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان کو مختصراً بیان کر دیا جائے تاکہ ہر شخص اصل واقعات کے پیش نظر کسی نتیجہ تک پہونچ سکے۔

اول تو یہ بات غلط ہے کہ انجمن ترقی اُردو کی امداد حکومت حیدر آباد نے بند کر دی ہے، حکومت کی طرف سے متعدد بار اس کا اظہار بہت واضح الفاظ میں کیا جا چکا ہے اور اسی حقیقت کو سامنے رکھ کر اس پر غور کرنا چاہئے تھا لیکن ایسا نہیں کیا گیا، دوسرے یہ کہ التواء کے جو وجوہ حکومت کی طرف سے بتائے گئے ہیں، ان کا کوئی جواب اسوقت تک انجمن کی طرف سے نہیں دیا گیا۔

اصل واقعات یہ ہیں کہ تیس سال سے زیادہ زمانہ گزرا جب حکومت حیدر آباد نے انجمن کی سرپرستی شروع کی، اول اول بارہ سو روپیہ کی رقم انجمن کو دیجاتی تھی، اس کے چند سال بعد یہ رقم پانچ ہزار ہو گئی۔ سنہ ۳۶ء میں سکریٹری انجمن نے درخواست پیش کی کہ یہ امداد ۳۰ ہزار سالانہ کر دیجائے تاکہ حسب تجاویز اُردو کانفرنس منعقدہ علیگڈھ ـــــ

(۱) دُنیا کی مختلف زبانوں کی بہترین قدیم وجدید تصانیف کے ترجمے شایع کئے جائیں ـــ (۲) مختلف قسم کے لغات اور انسائکلوپیڈیا تالیف کرائی جائیں ـــ (۳) علمی، فنی اور ادبی نیز عام معلومات اور دلچسپی کی کتابیں کثرت سے مناسب قیمت پر شایع کی جائیں ـــ (۴) ایک وسیع کتب خانہ قایم کیا جائے جس میں اُردو کی مطبوعہ اور غیر مطبوعہ کتابیں فراہم کی جائیں ـــ (۵) زبان کی اصلاح کے لئے ملک کے سربرآوردہ اور مستند ادیبوں کی ایک مجلس قایم کی جائے ـــ (۶) انجمن کی شاخیں ہر صوبہ اور علاقہ میں قایم کی جائیں ـــ اسی کے ساتھ سکریٹری انجمن نے یہ وعدہ بھی کیا کہ اس رقم سے انجمن سال بھر میں ۲۵ کتابیں ایسی ضرور شایع کرے گی جو علمی وادبی اعتبار سے اعلیٰ پایہ کی ہوں گی اور ان کتابوں کے سو سو نسخے جامعہ عثمانیہ میں داخل کرے گی۔

یہ رقم مجلس اعلیٰ جامعہ عثمانیہ کی سفارش پر ۶ سال کے لئے اس شرط سے منظور کی گئی کہ انجمن ترقی اُردو مجلس اعلیٰ کی ہدایت پر عمل کرے گی اور اپنی کارگزاری کی رپورٹ امیر جامعہ عثمانیہ کے پاس بھیجتی رہے گی اور اگر جامعہ کی رائے میں ان شرایط کی تکمیل نہ ہوئی تو اسے اس امداد کے بند کرنے یا کم کر دینے کا حق حاصل ہوگا۔

اس امداد کے اجرا کے دو سال بعد ہی، حیدر آباد کے تعلیمی حلقہ نے محسوس کرنا شروع کیا کہ انجمن ان شرائط کو پورا نہیں کر رہی ہے جو عاید کی گئی تھیں، یعنی نہ انجمن نے اتنی کتابیں شایع کیں، جتنی اسے شایع کرنا چاہئے تھیں اور نہ وہ اس بلند معیار کی تھیں جو مقرر کیا گیا تھا، اس احتجاج پر ایک کمیٹی مقرر کی گئی، لیکن چونکہ یہ کمیٹی کی رپورٹ قابل اطمینان نہ سمجھی گئی، اس لئے ایک آزاد کمیشن کے تقرر کا مطالبہ کیا گیا، لیکن یہ مطالبہ پورا نہ ہو سکا اور چھ سال کی مدت ختم ہونے سے پہلے ہی سنہ ۶۲ء میں سکریٹری انجمن نے اس امداد کو دوامی و مستقل کر دینے کی درخواست پیش کی اور اس وقت کے بعض ذی اثر ارباب حکومت کی ہمدردی و اعانت سے اس درخواست پر ۴ ہزار سالانہ کی مستقل گرانٹ منظور بھی ہو گئی اور یہ رقم بنک کے ذریعہ سے ہر سال پیشگی ملنے لگی، جس کا حساب سال ختم ہونے پر انجمن کی طرف سے پیش کر دیا جاتا تھا، لیکن اس گرانٹ کی منظوری کے بعد ہی محکمۂ فنانس اور محکمۂ تعلیمات کے درمیان تنقیح حساب کا مسئلہ زیر بحث آ گیا اور آخر کار یہ طے پایا کہ انجمن کا خود اپنے حسابات کی تنقیح کرا کے رپورٹ پیش کرنا، منشاء شرائط کے خلاف ہے، حیدر آباد کے محکمۂ حساب کو اپنا اطمینان کر کے ذمہ دارانہ رپورٹ پیش کرنا چاہئے اور اسی کے ساتھ ایک تحقیقاتی کمیٹی مقرر کر دی تاکہ غیر جانبداری کے ساتھ انجمن کے کام کی تحقیقات کر کے اسکی اصلاح و ترقی کے لئے مناسب تجاویز پیش کرے ـــ یہ ہیں اصل حالات جنکی بناء پر یہ امداد ملتوی کی گئی ہے ـــ اب رہا یہ امر کہ حکومت نے کیوں یہ احکام جاری کئے، سو قطع نظر اس سے کہ جو حکومت لاکھوں روپیہ کی امداد دیتی ہے اسے اصولاً یہ حق حاصل ہونا چاہئے کہ وہ مصارف کی بھی جانچ کرے، اس کا ایک سبب اور بھی ہے اور وہ یہ کہ حکومت انجمن کے کام کی طرف سے مطمئن نہیں ہے اور نہ اسکے دستور العمل کو قابل اطمینان سمجھتی ہے اور ہمارے نزدیک یہی اصل چیز ہے جس پر ہمیں غور کرنے کی ضرورت ہے اور جس پر ہم آیندہ اشاعت میں تفصیل کے ساتھ گفتگو کریں گے، لیکن مختصراً اتنا کہنا ضروری ہے کہ التواء امداد کے سلسلہ میں سکریٹری انجمن ترقی اُردو نے اس وقت تک جو بیانات دئے ہیں وہ نہ صرف یہ کہ سنجیدگی کے منافی ہیں، بلکہ ان کے لب و لہجہ سے خود انجمن کی پوزیشن کو کافی صدمہ پہونچا ہے۔ اگر انجمن کے حسابات صاف تھے اور مولوی عبدالحق کو انجمن کے نظم و نسق اور اسکی کارگزاری کی طرف سے اطمینان تھا تو انھیں نہایت فراخدلی سے تنقیح حسابات اور تقرری کمیشن کا خیر مقدم کرنا چاہئے تھا۔ انکا پہلے ہی سے یہ سمجھ لینا کہ یہ التواء مسدودی امداد کی تمہید ہے، ایسی کمزوری کا اظہار ہے جو مولوی عبدالحق ایسے انسان کی طرف سے ظاہر نہ ہونا چاہئے تھی۔

ماہنامہ "مینا" حیدر آباد دکن کا ایک معیاری ادبی و علمی ماہنامہ جو جناب سید تمکین الکاظمی کی ادارت میں شایع ہو رہا ہے
چندہ سالانہ چھ روپیہ - قیمت فی پرچہ ۱۰ ر ـــ منیجر ماہنامہ مینا مغلپورہ - حیدر آباد دکن

غالب کے غیر مطبوعہ خطوط

یہ تو سب جانتے ہیں کہ مرزا غالب کا حلقۂ احباب بہت وسیع تھا اور ہر خط کا جواب دینا ان کے مسلک میں واجب تھا۔ اسلئے ہر چند مرزا کا بہت سا وقت خطوط کے جواب لکھنے میں صرف ہو جاتا لیکن وہ یہ وضع آخر دم تک نباہتے رہے۔ ۱۸۵۸ء تک جب مختلف احباب کے پاس خطوط کا کافی ذخیرہ جمع ہو گیا تو منشی شیو نرائن اکبر آبادی کو ان خطوط کے چھاپنے کی سوجھی۔ مرزا نے اس وقت تو یہ کہہ کر ٹال دیا کہ ان کا منظرِ عام پر آنا میری شہرت کے منافی ہے، لیکن بھلا احباب اور شاگرد کب خاموش بیٹھنے والے تھے۔ علاوہ اس کے خود مرزا صاحب پر بھی اپنے اسلوبِ بیان کی برجستگی اور بے تکلفی کی خوبیاں ظاہر ہو گئیں۔ اور وہ خود بھی اپنے خطوط کی اشاعت کے خواہاں نظر آنے لگے چنانچہ عودِ ہندی ان کی حیات ہی میں شایع ہو گئی، لیکن اُردوئے معلّٰی کی اشاعت کی حسرت مرزا اپنے ساتھ ہی لے گئے۔

اُردوئے معلّٰی اور عودِ ہندی کو ایک نظر دیکھنے ہی سے پتہ چل جاتا ہے کہ یہ مرزا کے کل خطوط کا مجموعہ نہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ خطوط کی ایک بڑی تعداد فراہم نہ ہو سکی۔ میں نے جن خطوط کو زیبِ عنوان بنایا ہے وہ ان خطوط کا مجموعہ ہے جو مرزا غالب نے منشی نبی بخش حقیر کو لکھے تھے اور جسے میر مہدی مجروح اور میرن صاحب ترتیب دے رہے تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ جب مولانا حالی نے یادگارِ غالب لکھی تو یہ مجموعہ ان کی نظر کے سامنے تھا۔ یادگارِ غالب میں مولانا نے جگہ جگہ ان خطوط کے اقتباسات درج کئے ہیں اور ایک جگہ تو ایک پورا دلچسپ اور مختصر خط نقل کر دیا ہے۔

اُردوئے معلّٰی کی طباعت کا ارادہ ۱۸۶۳ء میں ہوا۔ منشی نبی بخش حقیر ۱۸۵۹ء میں وفات پا چکے تھے۔ اسلئے حقیر کے نام کے خطوط بھی اس میں شامل ہو سکتے تھے، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ یہ خطوط تمام و کمال فراہم نہیں ہوئے اور اسی لئے کہ اُردوئے معلّٰی میں منشی نبی بخش حقیر اور ان کے بیٹے منشی عبداللطیف کے نام کے صرف تین خطوط نظر آتے ہیں۔ میرے پاس جو غالب کے خطوط کا مجموعہ ہے اس میں ۷۵ خطوط ہیں۔ جو اُردوئے معلّٰی کی اشاعت کے بعد فراہم ہوئے۔

مرزا غالب، منشی نبی بخش حقیر کی سخن فہمی اور سخن سنجی کے بڑے مداح تھے اور منشی صاحب کی فرمائش پر اپنی نظم و نثر ان کو بھیجد یا کرتے تھے۔ خطوط سے ظاہر ہوتا ہے کہ مہرِ نیمروز کے ہر جزو کی نقل مرزا نے منشی صاحب کے پاس بھیجی۔ جب کچھ عرصہ تک مرزا مہرِ نیمروز کے کچھ جزو منشی صاحب کے پاس نہ بھیج سکے تو منشی صاحب نے شکایت کی۔ مرزا صاحب جواباً

فرماتے ہیں:

"بھائی صاحب۔ کیسی تاریخ اور کیسی نقل۔ کیا فرماتے ہو۔ پہلے مجھ سے حقیقت تو پوچھ لیا کرو۔۔

میرا تو یہ عقیدہ ہے کہ جو نظم و نثر تمھاری نظر سے نہ گزرے وہ ضائع ہے ؂

وائے بر جانِ سخن گر بہ سخنداں نہ رسد"

مرزا صاحب نے منشی صاحب کی سخن فہمی اور سخن سنجی کے متعلق ایک فارسی خط مرزا تصدق کو لکھا تھا جو پنج آہنگ میں موجود ہے۔ اس دلچسپ خط کا خلاصہ مولانا حالی نے یادگار غالب میں درج کیا ہے۔

منشی نبی بخش حقیر علیگڈھ میں سر رشتہ دار تھے۔ ان کے تین بیٹے تھے اور ایک بیٹی۔ خود بھی شعر کہتے تھے اور مرزا غالب سے اصلاح لیتے تھے ان کے اشعار تذکرہ بزم سخن۔ نغمۂ عندلیب اور سخن شعراء وغیرہ میں درج ہیں۔

حقیر کے نام کے خطوط سب سے زیادہ روشنی مہر نیم روز پر ڈالتے ہیں اور اسی کے ساتھ اس امر پر بھی کہ اُردو میں غالب کی مکتوب نگاری کب سے شروع ہوتی ہے۔ مولانا حالی کا خیال ہے کہ جب مرزا مہر نیم روز لکھنے کی خدمت پر مامور ہوئے تو انھیں مجبوراً اُردو میں مکتوب نگاری شروع کرنی پڑی۔ اس طرح مولانا حالی کے نزدیک مرزا نے سنہ ۱۸۵۰ء سے اُردو مکتوب نگاری شروع کی۔ مولانا امتیاز علی عرشی نے اس رائے سے اتفاق کیا ہے۔ لیکن مہر نے ثابت کیا ہے کہ مرزا نے دسمبر سنہ ۱۸۴۸ء کے آخر میں یا جنوری سنہ ۱۸۴۹ء کے شروع میں منشی جواہر سنگھ جوہر کو بھی ایک اُردو کا خط لکھا تھا۔ لیکن میرے پاس جو مجموعۂ خطوط ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بعض خطوط غالب نے جون سنہ ۱۸۴۸ء میں بھی لکھے تھے۔

اتنا تو مرزا کی اُردو کی مکتوب نگاری کی تاریخ کے باب میں تھا۔ اب مہر نیم روز کی ترتیب و تحریر کے متعلق سنئے۔ خطوط سے معلوم ہوتا ہے کہ مہر نیم روز تین ٹکڑوں میں لکھی گئی۔

پہلا حصّہ ۔ از امیر تیمور تا ہمایوں ۔ یہ حصّہ ۲۸ مارچ سنہ ۱۸۵۱ء سے پہلے مکمل ہو چکا تھا۔

دوسرا حصّہ ۔ از ابتدائے آفرینش تا چنگیز خاں ۔ یہ حصّہ جولائی سنہ ۱۸۵۲ء تک لکھا جا چکا تھا۔

تیسرا حصّہ ۔ از چنگیز خاں تا امیر تیمور۔ یہ حصّہ سب سے بعد میں لکھا گیا۔

اب آپ یہ سوال کریں گے کہ مہر نیم روز کا آخری حصّہ یعنی از امیر تیمور تا ہمایوں سب سے پہلے کیوں لکھا گیا تو اس کا جواب بھی سنئے۔ مرزا غالب جب تاریخ تحریر یا پرتوستان لکھنے کی خدمت پر مامور ہوئے تو صرف امیر تیمور سے لیکر بہادر شاہ تک کے حالات لکھنے کا خیال تھا۔ جب مرزا غالب، ہمایوں تک کا حال لکھ چکے تو اس کے بعد کے واقعات خود مرزا صاحب ہی کی زبانی سنئے۔ مرزا صاحب، منشی صاحب کے ایک شکایتی خط کا جواب دے رہے ہیں:

"بھائی صاحب۔ کیسی تاریخ اور کیسی نقل۔ کیا فرماتے ہو۔ پہلے مجھ سے پوچھ تو لیا کرو۔۔۔۔۔۔۔۔

اب سنئے ماجرا کیا ہے۔ جب ہمایوں کے حال تک پہونچا تو میں نے از راہِ عذر و حیلہ بلکہ بسبیل اظہار حقیقت

واقعی حکیم صاحب کارفرما سے کہا کہ مجھ سے انتخاب حالات ممکن نہیں۔ آپ مدعا کتب سیر سے نکال کر زبانِ اُردو میں ایک مسودہ اس کا لکھوا کر میرے پاس بھیجدیا کیجئے۔ میں اسکو فارسی کر کے تم کو دیدیا کروں گا۔ انھوں نے اسکو قبول کر کر ابتدائے آفرینشِ عالم و آدم سے میرے پاس مسودہ اُردو بھیجا۔ تو اب گویا ایک اور کتاب لکھنی پڑی۔ میں نے اس کا چھوٹا سا دیباچہ لکھ کر ایک اور ہی انداز کی عبارت میں لکھنا شروع کیا۔ آدم سے لیکر چنگیز خاں تک انھوں نے میرے پاس مسودہ بھیجا۔ میں نے اپنے طور پر لکھا اور مسودہ حوالے کیا۔ رمضان کے مہینے سے کہ آج اس کو دس مہینے ہوئے وہ مسودہ آنا موقوف ہوگیا۔ بہمہ جہت چار جزو ہوں گے۔ دو چار بار میں نے ان سے تقاضا کیا ہی جواب سُنا کہ اب رمضان ہے پھر کہا کہ عید کا ہنگامہ ہے۔ میں نے سوچا کہ مجھ کو کیا۔ میں کیوں طالبِ مشقت ہوں۔ تقاضا موقوف کیا۔ وہ چار جزو میرے لکھے ہوئے حکیم صاحب کے پاس ہوں گے۔ اب کہاں ان سے مانگوں اور کیوں مانگوں۔ جانے دو دور کرو۔ جو بنا اُٹھی ہی نہیں اس سے غرض کیا۔"

مذکورۂ بالا سطور سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ مہر نیمروز کی تکمیل میں تاخیر کا باعث حکیم احسن اللہ خاں کا تساہل تھا اور خود مرزا کی بیماری اور عیدین وغیرہ کے قصاید کی فکر نے بھی تاریخ نویسی کو التوا میں ڈال دیا تھا۔ یہ خط مرزا نے ۱۵ اپریل ۱۸۵۳ء کو لکھا تھا جس کے یہ معنے ہوئے کہ مرزا غالب جون یا مئی ۱۸۵۲ء تک ابتدائے آفرینش آدم سے لیکر چنگیز خاں تک کا حال لکھ چکے تھے لیکن تحریر کا انداز بتا رہا ہے کہ خط لکھتے وقت تک یعنی ۱۵ اپریل ۱۸۵۳ء تک مہر نیمروز غیر مکمل تھی۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ ذکر غالب کے مصنف نے فارسی مکاتیب سے یہ کیسے نتیجہ نکال لیا کہ مہر نیمروز ۱۸۵۲ء میں مکمل ہو چکی تھی۔ مہر نیمروز کی صحیح تاریخ کا تعین تو نہیں کیا جا سکتا لیکن ان خطوط سے یہ پتہ چلتا ہے کہ مرزا نے ۲۷ ستمبر ۱۸۵۲ء کی عید اضحےٰ کو کوئی قصیدہ پیش نہیں کیا۔ بلکہ اس کے بجائے مہر نیمروز کی ایک جلد پیش کی اور توقیع خوشنودی حاصل کی۔ ظاہر ہے کہ مرزا نے کوشش کر کے عید سے ایک، دو روز یا ایک ہفتہ پہلے مہر نیمروز مکمل کی ہوگی۔ مرزا صاحب منشی صاحب کو لکھتے ہیں:

"میں نے اب کے عید کو قصیدہ نہیں لکھا۔ ایک مجلد اس تاریخ کا تمام کر کر وہ نذر کیا اسکا حال سنئے کہ وہ صورت جو پہلے تھی وہ نہیں رہی۔ آگے آغاز امیر تیمور کے حال سے تھا اب شروع تحریر آفرینش عالم و ظہور آدم سے ہے۔ کتاب کا نام پرتوستان رکھا اور دو مجلد پر منقسم کیا۔ پہلا مجلد ابتدائے عالم سے حضرت نصیر الدین ہمایوں تک۔ اسکا نام مہر نیمروز رکھا۔ دوسرا مجلد جلال الدین اکبر کے حال سے حضرت والی عصر تک۔ اسکا نام ماہ نیم ماہ۔ مسودہ مہر نیمروز تمام ہوا اور نذر حضور کیا۔ اب اگر زیست وفا کر گئی تو ماہ نیم ماہ لکھا جائیگا۔ توقیع خوشنودی مجھکو ملگیا یعنی شقہ مشتمل تحسین و اظہار عنایت پر۔ اسی کو خلعت فاخرہ اور جاگیر تصور کرتا ہوں۔"

اس اقتباس سے یہ بھی نتیجہ نکلتا ہے کہ ابوظفر بہادر شاہ کو مرزا غالب کی فارسی نثر کم از کم ناپسند نہ تھی اسلئے ان خطوط کے شایع ہو جانے کے بعد غالب کا کوئی مبصر شاید اپنی کتاب سے یہ الفاظ نکال دے کہ بہادر شاہ کو مرزا غالب کی پیچیدہ ترکیبیں اور مشکل زبان پسند نہ تھی اس لئے ماہ نیم ماہ کے لکھنے کی غالب سے فرمائش نہ کی گئی۔

آفاق دہلوی

مودودی صاحب اور مسئلۂ امارت

(بہ سلسلۂ نگار اپریل ۴۷ء)

حضرت عکرمہ کی خارجیت کے ثبوت میں مشہور عالم اور محدث علامہ شمس الدین الذہبی کے حوالے سے یہ بھی نقل کر دیا گیا تھا کہ علمار رجال نے بھی حضرت عکرمہ کو خارجی کہا ہے۔ مطلب یہ تھا کہ ان کی خارجیت کچھ ثابت شدہ سی چیز ہے اس پر جلیل صاحب نے لکھا ہے:

"ایک صاحب علم آدمی جس کی نظر ذہبی کی کتاب پر ہو اُسے یہ تو تحقیق کر لینا چاہئے کہ عکرمہ کی طرف خارجیت کی نسبت صحیح ہے بھی یا نہیں۔ کیا پروفیسر صاحب نے تہذیب التہذیب بھی ملاحظہ نہیں فرمایا۔ براہ کرم وہ اب مقدمہ فتح الباری کی الفصل السابع اور تہذیب التہذیب فصل العین ذکر عکرمہ کا مطالعہ ضرور فرمالیں"

اس میں دو لطیفے ہیں۔ اول یہ کہ یہ دونوں کتابیں جلیل احسن صاحب کی نظر سے نہیں گزریں اور شاید تہذیب التہذیب کا تو آج سے پہلے انھوں نے نام بھی نہیں سنا۔ وہ تہذیب التہذیب کوئی رسالہ سمجھے ہیں۔ اسی لئے انھوں نے "ملاحظہ نہیں فرمایا" (مذکر) لکھا ہے۔ تہذیب التہذیب اسمار رجال کی ایک بڑی ضخیم کتاب ہے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ مقدمہ فتح الباری پر قیاس کرتے ہوئے تہذیب کو بھی انھوں نے کسی کتاب کا مقدمہ ہی سمجھا ہو۔ ایک اور غلطی بھی ہے۔ عکرمہ اور دوسرے راویوں کا ذکر علامہ ابن حجر نے مقدمہ فتح الباری کی نویں فصل میں کیا ہے۔ جلیل احسن صاحب نے الفصل السابع (ساتویں فصل) لکھا ہے۔ اس کا بظاہر امکان نہیں کہ یہ غلطی کتابت کی ہے۔ کاتب ہندسوں کو تو غلط لکھ سکتا ہے۔ وہ تاسع کو سابع کیسے لکھ دیتا یہ سب قرینے ہیں اس بات کے جیسا کہ میں ابتدائی سطور میں لکھ آیا ہوں، کہ جلیل صاحب نے ان کتابوں میں سے کسی ایک کو بھی نہیں دیکھا۔ دوسرا لطیفہ یہ ہے کہ ان کتابوں میں یہ نہیں لکھا کہ عکرمہ خارجی نہ تھے بلکہ یہ کہ عکرمہ کو کچھ لوگوں نے کذاب کہا ہے اور یہ بھی کہ وہ امرار کے انعامات وصول کیا کرتے تھے۔ یہ دونوں باتیں غلط ہیں۔ ان دونوں الزاموں کا رد علامہ ابن حجر نے تفصیل کے ساتھ کیا ہے۔ رہی ان کی خارجیت سو ابن حجر ہی نے مندرجہ ذیل علمار اور محدثین کبار کے اقوال نقل فرمائے ہیں جو عکرمہ کو خارجی بتاتے ہیں۔

محمد بن عبدالرحمن - احمد بن حنبل - علی بن المدینی - یحییٰ بن معین - مصعب زبیری - خالد بن ابی عمران المصری - یحییٰ بن بکیر

یزید نحوی - ابن سیرین - مالک بن انس - ابوحاتم - امام مسلم - ابن لیسعہ - عطار بن رباح - یحییٰ بن سعید الانصاری۔ جن دو چار عالموں نے ان کی براءت بھی کی ہے تو انھوں نے صرف یہ کہا ہے کہ وہ سو فیصدی خارجی نہ تھے بلکہ بعض مسایل میں ان کے ہم خیال تھے اس لئے ان کو خارجی کہدیا گیا ہے - ابن ابی حاتم کے حوالے سے یہی بات ابن حجر نے نقل کی ہے اور عجلی کا یہ قول کہ عکرمہ حروری (خارجی) نہ تھے اس کا مطلب بھی یہی ہے کہ وہ ہر بات میں ان کے ہمنوا نہ تھے۔ بڑی مزے کی بات یہ ہے کہ یہ تو طے شدہ ہے کہ حضرت عکرمہ کذاب نہ تھے - ان کی روایات کم سے کم اس بنیاد پر رد نہیں کی جاسکتیں کہ انھوں نے جھوٹ بولا یا غلط بیانی سے کام لیا - تہذیب اور میزان الاعتدال[1] میں عکرمہ کے حوالے سے ہے کہ وہ عبداللہ بن عباس کو بھی خارجی بتاتے تھے - مقدمہ فتح الباری[2] میں مصعب زبیری کا قول نقل کیا ہے کہ عکرمہ کہتے تھے کہ علی بن عبداللہ بن عباس ان کے ہم خیال ہیں - ان حضرات کے متعلق یہ اقوال حضرت عکرمہ کے ہیں اور عکرمہ جھوٹ نہیں بولتے - اس لئے عکرمہ ہی نہیں بلکہ حضرت عبداللہ بن عباس اور ان کے صاحبزادے علی بن عبداللہ کے متعلق بھی کہنا پڑے گا کہ وہ بھی خارجی تھے - اور اگر آپ یہ نہ کہیں تو حضرت عکرمہ جھوٹے ہوئے جاتے ہیں - ان فقہاء کی فہرست میں جن کی بابت میں[3] نے لکھا ہے کہ وہ خارجی بتائے جاتے ہیں ولید بن کثیر بن یحییٰ المدنی کا اور اضافہ کر لیجیے - حافظ ابن حجر نے ابوداؤد کا قول نقل کیا ہے کہ وہ اباضی خارجی) تھے - یہ وہی فرقہ ہے جس کی بابت مورخین کہتے ہیں کہ وہ ضرورت امارت کے قایل نہ تھے -

میں نے حضرت حسن بصری کے متعلق مبرد کا یہ قول بھی نقل کیا تھا کہ وہ حکومت و امارت کے منکر تھے - اس پر جلیل صاحب فرماتے ہیں کہ حکومت سے مراد تحکیم ہے - آگے ارشاد ہوتا ہے - "پروفیسر صاحب اس عبارت میں لفظ حکومت دیکھ کر یہ سمجھے کہ یہ اُردو کے معروف معنے میں استعمال ہوا ہے - اس لئے اعلان عام فرمادیا کہ دیکھو حسن بصری بھی حکومت و امارت کے منکر ہیں" اور آخر میں یہ فیصلہ دیا ہے - "اور ہم نے حکومت کا جو مفہوم بتایا ہے بعینہ اسی مفہوم میں یہ لفظ اسی کتاب میں صفحہ ۱۷۱ پر مستعمل ہوا ہے" اس میں تین باتیں ہیں اور تینوں غلط ہیں - (۱) حکومت سے مراد تحکیم ہے (۲) حکومت مبرد نے تحکیم کے معنی میں استعمال کیا ہے - (۳) اُردو میں حکومت امارت کے معنے میں ہے - اب ذرا اس کی تفصیل سے تحکیم کے معنے ہیں کسی کو حکم (پنچ) بنانا یا حکومت دینا - اور حکومت کہتے ہیں حکم کرنے یا فیصلہ دینے کو - انگریزی میں اس کا ہم معنی (to judge) ہے - یہ بات معمولی عربی داں بھی جانتا ہے - تحکیم کے انکار کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ کسی کو حق نہیں کہ وہ دوسرے پر حکومت کرے اور اس کو امر فرمائے - امر، حکم، اور حکومت خدا کے لئے ہے اور خدا ہی در اصل دو آدمیوں کے درمیان حکم فرماسکتا ہے - خوارج نے تحکیم کا انکار اسی اصول کی بنا پر کیا تھا - وہ کہتے تھے کہ ہم کسی انسان کو یہ اختیار نہیں دے سکتے کہ وہ ہم پر حکم فرمائے - ان کا مشہور نعرہ تھا لا حکم الا للہ (حکومت صرف خدا

---

[1] میزان الاعتدال ذکر عکرمہ - [2] مقدمہ فتح الباری ذکر عکرمہ - [3] ملاحظہ فرمائیے مقدمہ فتح الباری ذکر ولید

کی ہے) اور جب حکومت خدا کی ہے تو کوئی انسان حکم (یعنی پنچ) کیسے بنایا جا سکتا ہے۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے ان حضرات کا جب یہ نعرہ سنا تو فرمایا[1] "یقولون لا امارہ" (یہ لوگ کہتے ہیں امارت کی کوئی چیز نہیں)۔ حضرت علی نے بھی حکم کے معنے امارت ہی کے لئے۔ انھوں نے سمجھ لیا تھا کہ ان حضرات کا اختلاف صرف یہ نہیں کہ دو آدمیوں کو پنچ کیوں بنایا گیا۔ اگر یہ ہوتا تو بات کچھ بھی نہ تھی۔ خود حضرت علی بھی اس کو ناپسند فرماتے تھے۔ بلکہ وہ جانتے تھے کہ ان کا اختلاف اصولی ہے۔ وہ تحکیم کے منکر اس لئے ہیں کہ وہ حکومت ہی کو نہیں مانتے۔ اور اگر ان کو ساتھ لیا گیا تو امارت وخلافت سے ہاتھ دھونا پڑے گا۔ یہ تفصیل مبرد نے کئی جگہ دی ہے۔ صفحہ ۱۲۳ پر ہے کہ حضرت علی اور خوارج کے ایک گروہ کا سمجھوتہ ہو گیا تھا۔ ——— مگر جب حضرت علی کو بتایا گیا کہ خوارج کہتے ہیں کہ انھوں نے (حضرت علی نے) حکومت سے رجوع فرما لیا ہے تو حضرت علی نے خطبہ دیا اور اس میں یہ بھی کہا "جو لوگ کہتے ہیں، میں نے حکومت سے رجوع کر لیا ہے وہ جھوٹے ہیں۔" اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ تحکیم اور حکومت میں فرق ہے۔ حضرت علی تحکیم کو تو ناپسند فرماتے تھے مگر حکومت کے منکر نہ تھے۔ ان کا انکار تحکیم انکار حکومت کی وجہ سے نہ تھا۔ بلکہ اس لئے تھا کہ وہ اسکی ضرورت ہی نہ سمجھتے تھے۔ انکار تحکیم کی دوسری صورت یہی ہے۔ ان کا تعلق حکومت سے نہیں بلکہ مصلحت وقت سے ہے یہ بھی غلط ہے کہ مبرد نے حکومت تحکیم کے معنے میں استعمال کیا ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ خود حکومت کے مفہوم میں اشتباہ رہا۔ حضرت علی اس سے پنچوں کا مخصوص فیصلہ مراد لیتے رہے اور خوارج نے اس کا حقیقی مفہوم لیا۔ مبرد نے مخصوص فیصلے کے لئے "حکومت" اور اس کے حقیقی مفہوم کے لئے "الاقامۃ علی الحکومۃ" والے جامع الفاظ استعمال کئے ہیں۔ (ملاحظہ ہو صفحہ ۱۲۳ سطر ۱۴) اسی لئے حضرت علی اور خوارج کا سمجھوتہ نہ ہو سکا۔ اس کے کئی قرینے ہیں کہ خوارج حکومت و تحکیم میں فرق کرتے تھے۔ انھیں اس کا خیال تھا کہ تحکیم کے انکار کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس موقع پر اس کی ضرورت نہ تھی۔ مگر وہ اس لحاظ سے تحکیم کے منکر نہ تھے۔ وہ حکومت ہی کو سرے سے نہ مانتے تھے۔ خود مبرد نے ان دونوں لفظوں کا یہ فرق ملحوظ رکھتے ہوئے ایک جگہ یہ دونوں لفظ ساتھ ساتھ استعمال کئے ہیں۔ "قالوا فما تقول فی الحکومۃ والتحکیم" (صفحہ ۱۲۵ سطر ۳)۔ ظاہر ہے کہ اگر دونوں کا مفہوم ایک ہوتا تو دونوں الفاظ استعمال کرنے کی ضرورت نہ تھی۔

اب ذرا اس تفصیل کے بعد اس عبارت پر غور فرمائیے۔ "حضرت حسن بصری حکومت کے منکر تھے لیکن وہ خارجی نہ تھے۔" یعنی یہ کہ وہ خارجیوں کی یہ بات تو مانتے تھے کہ امارت نہ ہونا چاہئے مگر دوسرے مسایل میں وہ ان کے ہم خیال نہ تھے مثلاً خارجی اس زمانہ کے تمام مسلمانوں کو کافر اور واجب القتل سمجھتے تھے مگر حضرت حسن بصری اس سے متفق نہ تھے۔ یہاں لفظ حکومت پایا جاتا ہے جو تحکیم کے معنے میں لیا ہی نہیں جا سکتا۔ اور اگر حکومت کی جگہ تحکیم ہوتا تو بھی یہ احتمال تھا

---

[1] کامل المبرد جلد ۳ صفحہ ۱۲۱

کہ تحکیم کا انکار اس لئے ہے کہ سرے سے حکومت ہی کا انکار ہے۔ آخر خوارج بھی اولاً منکر تحکیم ہی تھے اور اسلئے تھے، (جیسا کہ بار بار عرض کیا جا چکا ہے) کہ انھیں حکومت سے انکار تھا۔ مگر یہ انتہائی نادانی ہے کہ حکومت کو تحکیم کے معنے میں لیا جائے اور پھر تحکیم کے انکار کے وہ معنی لئے جائیں جن کا تعلق حکومت سے نہیں بلکہ مصلحت وقت سے ہے۔ مبرد نے حضرت حسن کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ وہ حضرت علی کی بابت فرمایا کرتے تھے "خدا کے بندے جب تم حق پر تھے تو تم نے اپنا جھگڑا پنچوں کے حوالے کیوں کیا" مبرد کا بیان ہے کہ حضرت حسن ایک سخت کلمہ بھی (لا ابا لک) حضرت علی کے متعلق استعمال فرمایا کرتے تھے۔ یہ ایک جداگانہ بات ہے انکارِ حکومت کی تفسیر نہیں۔ مگر جلیل احسن صاحب فرماتے ہیں: "ان کے انکار کا مطلب، جیسا کہ خود انھوں نے بیان کیا ہے۔ یہ تھا کہ حضرت علی بلاشبہ مسلمانوں کے امیر برحق تھے۔ انھیں معاویہ کی جنگی چال تحکیم پر کبھی راضی نہ ہونا چاہئے تھا"۔

امام مالک کی خارجیت کا ذکر بھی مبرد نے کیا ہے۔ مبرد تیسری صدی ہجری کا عالم ہے۔ اکثر اہل علم نے ان روایات پر اعتماد کیا ہے جو مبرد نے خوارج اور ان کے اختلافات کے سلسلہ میں دی ہیں۔ حافظ ابن حجر نے اپنے مقدمۂ فتح الباری میں کئی جگہ مبرد کے اقوال نقل لئے ہیں۔ عمران بن خطان کے متعلق مبرد ہی کے حوالے سے ابن حجر نے کہا ہے کہ وہ خارجی تھے۔ اس لئے امام مالک کے متعلق مبرد کا یہ کہنا کہ انھیں بھی خارجی کہا گیا ہے بہت اہمیت رکھتا ہے۔ جلیل احسن صاحب یہ نہ بھولیں کہ مجھے در اصل اس سے کوئی دلچسپی نہیں کہ کون خارجی ہے اور کون نہیں۔ میں آپ کو بتانا چاہتا ہوں کہ اسلام کے ابتدائی زمانہ میں بھی بے شمار عالم، فقیہ، محدث، اور ادیب ایسے تھے جو امامت و امارت کے قایل نہ تھے امام مالک کا مسلک بھی یہی تھا اور اگر درحقیقت امام مالک خارجی عقیدے کے نہ تھے تو شاید ان کو اس لئے خارجی کہا گیا ہے کہ وہ امام اور خلیفہ کی ضرورت کو نہ مانتے تھے۔ عکرمہ کے متعلق ابن ابی حاتم کے حوالے سے نقل کیا جا چکا ہے کہ وہ بعض مسائل میں خوارج کے ہمنوا تھے۔ بہت ممکن ہے کہ ان مسایل میں مسئلہ امامت بھی ہو۔ میں نے اس سلسلہ میں بہت ہی احتیاطی الفاظ استعمال کئے تھے۔ میرے الفاظ یہ تھے: "کچھ عالم ایسے بھی ہیں جو خاص اس مسئلہ میں ان حضرات کے (خوارج) ہمنوا ہیں"۔ اس عبارت میں خط کشیدہ الفاظ اسی مصلحت سے بڑھائے گئے تھے۔ امام مالک کے متعلق میں نے لکھا تھا:۔ "اور تو اور مشہور عالم، امام، اور محدث یعنی مالک بن انس کو مبرد کے بیان کے مطابق اس جماعت میں شامل سمجھا گیا ہے" میں اہل علم سے پوچھتا ہوں کہ اس سے زیادہ اور کیا احتیاطی الفاظ ہو سکتے ہیں۔ مبرد نے لکھا ہے: "زبیریوں کا بیان ہے کہ امام مالک بن انس المدنی حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت طلحہ اور حضرت زبیر کا ذکر فرماتے تھے اور قسم کھا کر کہا کرتے تھے کہ ان لوگوں نے روٹی۱؎ پر جنگ کی"۔ دیکھئے یہ الفاظ اور اس تاکید کے ساتھ صاف بتا رہے ہیں کہ ان کی نگاہ میں امارت و

۱؎ کامل المبرد جلد ۲ صفحہ ۱۲۶ - اصل عبارت میں ثرید ہے۔ ثرید شوربے میں ملائی ہوئی روٹی کو کہتے ہیں جو اہل عرب کو بہت مرغوب تھی میں نے روٹی ترجمہ کر دیا ہے۔

خلافت کی حیثیت وہ نہ تھی جو دوسروں کے نزدیک ہے۔ وہ اسے اسلام کا کوئی اصول نہیں سمجھتے تھے۔ ان کے نزدیک یہ نرا دنیاوی کام تھا۔ جو حضرات اس پر اڑے ہوئے تھے وہ صرف اپنے ذاتی منفعت کے لئے ایسا کر رہے تھے۔ اسی لئے انھوں نے اسے "ثرید" کہا ہے۔

ایک اور پر لطف بات بھی ہے۔ ایک مقام پر ارشاد ہوا ہے۔ "ان (خوارج) کا کہنا ہے کہ اسلام کی سوسائٹی کا ہر فرد جب اقامت دین اور اجراء احکام شرعیہ اپنا فرض سمجھتا ہے تو پھر امامت کی (خواہ وہ فرد واحد کی ہو یا بورڈ کی) ضرورت کیا ہے"۔ اس کے بعد پھر ارشاد ہوا ہے "مبرد کی تحقیق کے مطابق ان کے ہر فرقے نے ہمیشہ اپنے میں سے کسی ایک آدمی کو اپنا امیر منتخب کیا ہے"۔ ان دونوں میں سے کون سی بات صحیح ہے؟ اگر خوارج کا کہنا ہے کہ امیر کی ضرورت نہیں تو پھر "ہمیشہ اپنے میں سے کسی ایک آدمی کو اپنا امیر منتخب کرنا" کیا معنے رکھتا ہے۔ بات وہی ضعف رائے، سوء فہم و بے خبری کی ہے۔ نجی خط میں انھوں نے اس کا اعتراف بھی کیا ہے۔ ان کے الفاظ یہ ہیں: "در اصل ہم ابھی آپ کا مطلب سمجھے نہیں"۔ لیکن مضمون اس طرح لکھ رہے ہیں گویا سب کچھ سمجھ گئے ہیں۔ آپ میرا ہی مطلب نہیں بلکہ خوارج کا مطلب بھی نہیں سمجھے اور ساتھ ہی مبرد کا بھی۔ مبرد کی بہت سی عبارتیں نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں؛ "ہم تو یہ دیکھتے ہیں کہ انھیں جب بھی امام بنانا ہوتا ہے فرد واحد ہی کو بناتے ہیں"۔ لیکن اتنا نہیں سوچتے کہ آخر خوارج کے نزدیک "اسلام کی سوسائٹی کا ہر فرد جب اقامت دین اور اجراء احکام شرعیہ اپنا فرض سمجھتا ہے" اور ان کا عقیدہ ہے کہ "امامت خواہ فرد واحد کی ہو یا بورڈ کی غیر ضروری ہے"، تو وہ امام بناتے کیوں ہیں۔ اس پر اگر ذرا غور کرتے تو سمجھ میں آجاتا کہ وہ جس کو امام بنا رہے ہیں در اصل وہ امام نہیں بلکہ سپہ سالار ہے۔ عربی میں امام سپہ سالار کو بھی کہتے ہیں۔ مبرد کی کتاب سے جتنی مثالیں پیش کی گئی ہیں ان سب میں امام یا امیر سپہ سالار ہی کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے۔ اس کا بڑا قرینہ تو یہ ہے کہ وہ برابر جنگ و جدال میں اُلجھے رہے اس لئے وہ اپنا ایک قاید منتخب کرنے پر مجبور تھے۔ اس کے علاوہ مبرد نے لکھا ہے (صفحہ ۱۲۴) کہ ایک موقع پر تقریباً دو ہزار خارجی تو حضرت علیؓ کے ساتھ جا ملے باقی چار ہزار بچے ان کو ابن کواء نماز پڑھاتا رہا اور جب تک عبد اللہ بن وہب کا انتخاب نہیں ہوا انھوں نے شبث بن ربعی کو اپنا امیر جیش سمجھا۔ اس بات کو مبرد نے ان الفاظ میں ادا کیا ہے۔ "جب جنگ ہوگی تو تمھارا رئیس شبث بن ربعی ہوگا"۔

خوارج کے بارے میں نبراس اور شرح مواقف سے جو عبارتیں نقل کی گئی ہیں ان سے بھی ان حضرات کی بے خبری ظاہر ہے۔ یہ کتابیں خالص عقائد کی ہیں اور بہت بعد کی تصانیف ہیں۔ ان میں جو کچھ ہے وہ بحث و استدلال ہے۔ نقل و روایت ان کے دائرۂ عمل سے خارج ہے۔ اس فن کے امام ابن حزم اور عبد الکریم الشہرستانی ہیں۔ جنھوں نے سب سے پہلے مختلف مذاہب، عقائد، اور فرقوں کا کھوج نکالا اور تاریخی حیثیت سے ان پر بحث کی۔ بعد کے تمام مصنف اور علماء انکے خوشہ چین ہیں۔

شہرستانی نے خوارج کے متعلق لکھا ہے[1]: "وجوزوا ان لایکون فی العالم امام اصلاً" (خوارج کے سارے فرقے کہتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ مسلمانوں کا دنیا بھر میں کوئی امام نہ ہو) خصوصیت کے ساتھ فرقہ نجدات کے متعلق، جنھیں اباضیہ اور صفریہ بھی کہا گیا ہے، ان دونوں عالموں نے لکھا ہے کہ وہ متفقہ طور پر[2] یہ کہتے تھے "لاحاجۃ للناس الی امام قط" (لوگوں کو ہرگز اس کی ضرورت نہیں کہ وہ اپنا کوئی امام بنائیں) اور اگر غور سے دیکھا جائے تو خوارج کا اصل اختلاف ہی یہ تھا جس کی وجہ سے وہ دوسرے مسلمانوں سے کٹ کر الگ ہوئے۔ اوپر ذکر کیا جا چکا ہے کہ ان کا نعرہ تھا "لاحکم الا للہ" (حاکم اور امام خدا کے سوا کوئی نہیں) یہ بھی اوپر ظاہر کیا جا چکا ہے کہ حضرت علی نے[3] ان کا یہ نعرہ سُنا تو فرمایا "یقولون لا امارۃ ولابد من امارۃ برۃ اور فاجرۃ" جس کا ترجمہ یہ ہے کہ ان لوگوں کا کہنا ہے کہ امارت یا امامت اسلام میں کوئی چیز نہیں، حالانکہ ان کے سوا چارہ ہی کیا ہے۔ نیک یا بد امام چننا ہی پڑتا ہے۔ دیکھئے حضرت علی نے خوارج کی اس رائے کا رد ایک عقلی دلیل سے کیا ہے اور وہ ہے عام ضرورت۔ لیکن اب مودودی جماعت کے لوگ اسی عقلی دلیل کو شرعی اور مذہبی چیز قرار دینے پر اصرار کر رہے ہیں۔ آخر میں یہ بھی عرض کر دوں کہ حضرت عکرمہ کو اسی فرقہ نجدات کا ایک فرد بتایا گیا ہے اور بہت ممکن ہے کہ وہ صرف اتنی بات میں ان اصحاب کے ہم خیال ہوں کہ مسلمانوں کا کوئی امام نہ چنا جائے۔ بہرحال قارئین نگار اسے فراموش نہ فرمائیں کہ اصل نزاع جس مسئلہ میں ہے وہ کسی امیر عام اور جماعت مسلمین کا امام منتخب کرنا ہے نہ کہ فوج کا سپہ سالار اور کسی انجمن کا صدر چننا۔ جلیل احسن صاحب اور ان کے ساتھی اس میں فرق نہیں کر رہے ہیں۔

کہاں تک "غلطیہائے مضامین" دکھائی جائیں۔ مبرد نے حضرت علی اور خوارج کے ایک سمجھوتے کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ حضرت علی نے ایک موقع پر مشہور واقعۂ تحکیم کو غلط مان کر فرمایا۔ "میں ہر گناہ اور غلطی سے توبہ کرتا ہوں۔" خوارج نے سمجھا کہ امامت کا مسئلہ ختم ہوا، چنانچہ انھوں نے کہنا شروع کیا کہ سامان ہو جائے تو حضرت علی امیر سپاہ کی حیثیت میں امیر معاویہ سے جنگ کریں۔ حضرت علی کو اس کا علم ہوا تو انھوں نے فرمایا "غلط ہے میں نے حکومت سے[4] رجوع نہیں کیا۔" واقعہ کی کچھ تفصیلات اوپر دی جا چکی ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں غلط فہمی میں تھے۔ حضرت علی سمجھا کئے کہ وہ بدستور امیر عام ہیں۔ خوارج نے خیال کیا کہ حضرت علی نے تحکیم کی غلطی تسلیم کر لی ہے اس لئے نتیجہ کے طور پر انھوں نے گویا مان لیا ہے کہ حکومت انسان کی نہیں ہو سکتی۔ اس واقعہ کو جلیل احسن صاحب نے بھی لکھا ہے (نگار صفحہ ۳۲) اس میں یہ الفاظ بھی ہیں: "سابق کی طرح امیر المومنین مان کر آپ کی معیت میں حضرت معاویہ سے شام میں جہاد کریں گے" یہ قطعاً غلط ہے۔ اگر سابق کی طرح امیر مان لیا جاتا تو جھگڑا ہی کیا تھا۔ دراصل انھوں نے امیر سپاہ مان کر امیر معاویہ سے جنگ

---

[1] الملل والنحل علی ہامش الفصل جلد اصفحہ ۱۲۵ - [2] الملل والنحل ۱۰۲ - [3] الملل والنحل صفحہ ۱۲۶ - اور کامل المبرد جلد سوم ۱۲۱ - [4] الکامل جلد ۲ صفحہ ۱۴۳

کرنا چاہی تھی۔ اس کا قرینہ یہ ہے کہ حضرت علی نے اپنے خطبے میں ارشاد فرمایا "میں نے حکومت سے رجوع نہیں کیا ہے" مطلب یہ ہے کہ میں سابق کی طرح امیر ہوں۔ خوارج نے جب یہ سُنا تو مبرد کے الفاظ میں وہ یہ کہتے ہوئے "حکومت تو فقط اللہ کی ہے" نکل گئے۔ دیکھا آپ نے سوء فہم اور بد دیانتی نے ان حضرات کو کہاں سے کہاں پہونچا دیا۔

پانچویں خیانت بھی کم پر لطف نہیں۔ میں نے حضرت عمرؓ کی بابت اپنے اس خیال کا اظہار کیا تھا کہ انھوں نے چھ اصحاب کا بورڈ شاید اس لئے مقرر فرمایا کہ یہ چھ امام ہیں۔ ایک امام کی طرح مل جل کر وہ مسلمانوں میں نظم وضبط قایم رکھیں گے۔ مگر سوء اتفاق سے انھوں نے اپنے میں سے ایک کو امام چن لیا۔ اس سلسلہ میں یہ بات محفوظ رہنا چاہئے تھی کہ میں نے اپنی ذاتی رائے کا اظہار کیا تھا۔ میں جانتا تھا کہ مشہور یہ ہے اور سب یہی کہتے ہیں کہ ان چھ اصحاب کا بورڈ کسی ایک خلیفہ کے انتخاب کے لئے مقرر کیا گیا تھا۔ عام کتابوں اور روایتوں میں بھی یہی ہے۔ سب ایک دوسرے کی نقل کرتے چلے آئے ہیں۔ ظاہر ہے جو بات کسی مشہور قول یا روایت کے خلاف ہے اس کا رد یوں نہیں ہو سکتا کہ مبرآس اور ابن خلدون کے اقوال نقل کر دئے جائیں۔ میں نے اس سے زیادہ کتابیں پڑھی ہیں۔ میں جانتا ہوں ان کتابوں میں کیا ہے۔ ایک اور ستم یہ ڈھایا کہ میں نے علم کلام کی مشہور کتاب شرح عقائد نسفی سے نقل کیا تھا کہ اس میں کئی جگہ لکھا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اصل خلافت کو شوریٰ قرار دیا۔ ایک مقام پر اس کے مصنف نے خود یہ اعتراض کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے چھ آدمیوں کو خلیفہ مقرر فرما دیا، حالانکہ بیک وقت دو خلیفہ نہیں ہو سکتے۔ اس کے بعد مصنف ہی نے اس سوال کا جو جواب دیا ہے اس سے بھی صاف صاف ان کا نظریہ معلوم ہو جاتا ہے۔ فرماتے ہیں دو خلیفہ اس طرح مقرر نہیں ہو سکتے کہ دونوں مستقل اور ایک دوسرے سے بے نیاز ہوں۔ لیکن حضرت عمرؓ نے جو چھ اصحاب کو مقرر فرمایا وہ ایک دوسرے سے بے نیاز نہ تھے۔ بلکہ چھ کے چھ مل کر ایک امام کی حیثیت رکھتے تھے۔ میں نے مصنف کے اصل الفاظ بھی نقل کر دئے تھے اور وہ یہ ہیں: "امانی الشوریٰ فالکل بمنزلۃ امام واحد" (لیکن جہاں تک مشورہ کا تعلق ہے وہ سب مل جلکر ایک ہی امام کی حیثیت رکھتے ہیں)"

اس بحث میں دو کارروائیاں کی گئیں۔ ایک یہ کہ پوری دلیل کو کاٹ تراش کر الگ کر دیا گیا۔ پہلے حصہ کے متعلق کہا گیا کہ "خلافت سے منصب خلافت مراد نہیں بلکہ استخلاف یعنی انتخاب خلیفہ ہے"۔ مجھے یہ دیکھ کر حیرت ہوئی کہ ان حضرات کے علم و خبر کا تو یہ حال ہے اور اس پر دوسروں کو طعن کرتے ہیں۔

خلافت اسم ہے اور استخلاف مصدر، لفظ خلافت کسی قاعدے سے بھی استخلاف کے معنے میں استعمال نہیں ہو سکتا اسکے علاوہ مصنف نے خلافت کی جگہ لفظ امامت بھی استعمال کیا ہے۔ وہ عبارت بھی نقل کر دی گئی تھی۔ اگر خلافت استخلاف کے معنے میں ہے تو امامت کے کیا معنے ہیں؟ رہا دوسرا حصہ سو اس کو بالکل چھوڑ دیا گیا۔ کیوں؟ اس لئے کہ اس کا کوئی جواب نہیں ہو سکتا تھا۔ اب میں پوری جماعت کو چیلنج کرتا ہوں کہ وہ شارح عقاید کی اس عبارت کا مطلب بتائیں اور اس خیال سے کہ وہ عبارت کو توڑ مروڑ نہ دیں میں اس کا ذیل میں منطقی تجزیہ کئے دیتا ہوں۔

(۱) اگر چھ آدمیوں کو خلیفہ منتخب نہیں کیا گیا تھا تو پھر اس سوال کے کیا معنے کہ جب بیک وقت دو خلیفہ نہیں ہوسکتے تو پورے چھ کیسے منتخب کر لئے گئے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان چھ اصحاب کو بطور مجلس آخری طور پر خلیفہ چن لیا گیا تھا۔

(۲) اگر یہ چھ اصحاب خلیفہ نہ تھے۔ بلکہ ان کا انتخاب کسی ایک خلیفہ چن لینے کے لئے عمل میں آیا تھا تو شارح عقاید کو یہ جواب دینا چاہئے تھا کہ یہ چھ آدمی خلیفہ نہ تھے۔ ان کو تو اس غرض کے لئے مقرر کیا گیا تھا کہ "اپنے میں سے کسی موزوں تر آدمی کو خلافت کے لئے منتخب کرلیں"۔ خیالی نے یہ جواب دیا بھی ہے۔

(۳) اگر حضرت عمرؓ کا مقصد یہ نہ تھا کہ "اصل خلافت کو ان چھ آدمیوں کے درمیان شوریٰ بنادیں" تو پھر شارح عقاید نے یہ کیوں کہا کہ "کل مل ملا کر ایک امام کی حیثیت رکھتے ہیں"۔

(۴) اگر کل مل ملا کر ایک امام کی حیثیت رکھتے ہیں تو یہ سب امام ہیں اور جب یہ سب امام ہیں تو چھ آدمیوں کی پوری مجلس امام ہے۔

(۵) ان چھ آدمیوں کی پوری مجلس کو امام کس نے بنایا؟ ظاہر ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس لئے شارح عقاید علامہ تفتازانی کے نزدیک بھی حضرت عمرؓ نے چھ آدمیوں کی ایک مجلس کو امام منتخب فرمایا۔ ہر چند میں اپنے خیال میں منفرد ہوں۔ مشہور یہی ہے کہ اس مجلس کا انتخاب اس لئے ہوا تھا کہ یہ اپنے میں سے کسی ایک کو امام چنیں۔ مگر علامہ تفتازانی اس باب میں کم سے کم میرے ہم خیال ہیں۔ اگر تحقیق جاری رکھی جائے تو اور اہلِ علم بھی مل سکتے ہیں جو شاید یہی رائے رکھتے ہوں۔

اس عبارت پر شرح عقاید کے ایک محشی ابو درہ[۱] نے لکھا ہے "امامت کو ان اصحاب کے درمیان شوریٰ قرار دینے کا مطلب یہ ہے کہ یہ اصحاب جملہ احکام میں مشورہ کریں اور اتفاق و اتحاد کے ساتھ اسلامی حدود قایم رکھیں۔ لیکن یہ اس کے خلاف ہے جو حضرت عمرؓ کے متعلق مشہور ہے"۔ عبارت کا مفہوم اس عالم نے بھی وہی لیا ہے جو میں نے بیان کیا ہے لیکن چونکہ وہ مشہور خیال سے ٹکراتا ہے اس لئے بعد میں یہ بھی لکھ دیا گیا ہے کہ یہ مشہور خیال کے خلاف ہے۔

اب بخاری شریف کی روایت لیجئے۔ بخاری میں یہ روایت دو جگہ ہے۔ ایک کتاب الجنائز میں اور اس کے راوی ہیں:۔ قتیبہ، جریر بن عبدالحمید، حصین بن عبدالرحمان اور عمرو بن میمون الازدی۔ دوسری روایت کتاب المناقب میں ہے۔ یہ وہ روایت ہے جسے جلیل احسن نے نقل کیا ہے۔ اس روایت میں آخر کے دو راوی تو یہی ہیں مگر پہلے دو راوی بدلے ہوئے ہیں اور وہ یہ ہیں:۔ موسیٰ بن اسماعیل اور ابو عوانہ۔ حصین بن عبدالرحمان۔ دونوں میں مشترک ہیں۔ ان کے متعلق میزان، تہذیب اور خود مقدمہ فتح الباری میں ہے کہ آخر عمر میں ان کا حافظہ خراب ہوگیا تھا۔ انسے جن عالموں نے روایت کی ہے ان میں سے شعبہ، ثوری، زائدہ، ہشیم اور خالد کے متعلق تو حافظ ابن حجر نے یقین

---

[۱] عمدۃ القاری شرح بخاری جلد ۱۱ صفحہ ۴۲۵

کے ساتھ کہا ہے کہ انھوں نے حصین بن عبدالرحمان سے اس وقت سنا جب ان کے حافظے میں تغیر آ گیا تھا۔ اس فہرست میں ابوعوانہ اور جریر شامل نہیں ہیں جو موجودہ روایت کے راوی ہیں۔ اغلب خیال یہی ہے کہ ان کی روایت پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ اس کا بھی بڑا امکان ہے کہ انھوں نے کچھ فقرے اپنی طرف سے گھٹا بڑھا دئے ہوں۔ ابن حجر نے بعض فقروں پر بحث کرتے ہوئے لکھا بھی ہے۔ "ایک راوی نے یاد رکھا اور دوسرا بھول گیا" اس کے علاوہ جریر بن عبدالحمید بعض علماء اور محدثین کے نزدیک ناقابل اعتماد ہیں قتیبہ نے ان کو شیعہ بتایا ہے۔ امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں کہ وہ ذکی نہ تھے۔ محدث بیہقی نے لکھا ہے کہ: عمر کے آخری حصہ میں ان کا حافظہ ناقص ہو گیا تھا۔ قریب قریب یہی حال دوسرے راویوں کا بھی ہے۔ موسیٰ بن اسماعیل ابن خراش کے بیان کے مطابق (قابل اعتراض) ہیں۔ ابوعوانہ کی بابت ابوحاتم فرماتے ہیں جب وہ اپنی یادداشت سے روایت کرتے ہیں تو اکثر غلطی کر جاتے ہیں۔ امام احمد بن حنبل نے بھی ان کے متعلق کچھ ایسی ہی رائے کا اظہار کیا ہے۔

بتائیے اس روایت پر کیسے اعتماد کیا جائے جس کے راویوں کا حال یہ ہے۔ امام بخاری نے کتاب الاحکام میں حضرت مسور بن مخرمہ سے بھی ایک روایت کی ہے۔ اس میں یہ نہیں جو ان روایات میں ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں:۔ "ان الرہط الذین ولاہم عمر اجتمعوا فتشاوروا" (وہ گروہ جن کو حضرت عمر نے والی (حاکم) بنایا ایک جگہ جمع ہوئے اور انھوں نے مشورہ کیا) اس روایت میں ولاہم ہے جس کے معنے ہیں والی اور حاکم بنانا۔ بہت ظاہر ہے کہ اگر ان کو خلیفہ نہیں بنایا گیا تھا اور ان کا کام صرف اتنا ہی تھا کہ اپنے میں سے کسی ایک کو خلیفہ چنیں تو کسی طرح بھی ان کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا تھا "وہ لوگ جن کو حضرت عمر نے والی بنایا"۔ علامہ بدرالدین عینی[1] نے اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے لکھا ہے۔ جن کو حضرت عمر نے والی بنایا وہ یہ ہیں:۔ عثمان، علی، طلحہ، زبیر، سعد بن ابی وقاص، اور عبدالرحمٰن بن عوف ۔ حضرت عمر نے فرمایا تھا کہ اگر میں انتقال کر جاؤں تو یہ چھ اصحاب اہل شوریٰ ہوں گے اور یہ وہ لوگ ہیں کہ بوقت وفات حضرت اکرم ان سے خوش تھے"۔ بات صرف اتنی ہے کہ حضرت عمر نے فرمایا تھا کہ یہ چھ اہل شوریٰ ہوں گے۔ باقی راویوں کے تصرفات ہیں۔

ایک اور بات بھی ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ حضرت عمر نے ان کو خلیفہ منتخب نہیں فرمایا تو حضرت کی یہ روش کچھ عجیب سی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا حضرت عمر ان میں سے کسی ایک کو خلیفہ مقرر نہیں فرما سکتے تھے۔ اگر یہ کہا جائے کہ وہ اپنے اوپر کوئی ذمہ داری لینا نہیں چاہتے تھے تو یہ غلط ہے۔ کیا یہ ذمہ داری نہیں کہ انھوں نے فرمایا (جیسا کہ کہا جاتا ہے) کہ امام صرف ان چھ آدمیوں میں سے منتخب کیا جائے۔ ہو سکتا ہے کہ ان چھ کے علاوہ کوئی دوسرا (مثلاً عبداللہ بن عمرؓ) مستحق خلافت بھی ہو اور وہ حضرت عمر کے اس ارشاد کی وجہ سے محروم ہو جائے۔ جس طرح حضرت عمر نے یہ فیصلہ فرمایا

---

[1] عمدۃ القاری شرح بخاری جلد ۱۱ صفحہ ۲۲۵

کہ یہ چھ آدمی سب سے بہتر ہیں اسی طرح وہ ان میں سے کسی ایک کو بھی آسانی کے ساتھ چن سکتے تھے۔ بلکہ خود بخاری کی اس روایت میں جو جلیل احسن صاحب نے نقل کی ہے ایسے الفاظ ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ سعد بن وقاص کو ان میں سب سے بہتر تصور فرماتے تھے۔ فرماتے ہیں اگر حضرت سعد منتخب ہو جائیں تو کیا ہی بات ہے ورنہ امیر کی رائے سے استفادہ کیا جائے۔ اس دشواری کا ذکر حافظ ابن حجر نے بھی کیا ہے۔ اس کے لئے فتح الباری جلد ۷، صفحہ ۵ ملاحظہ فرمائی جائے۔ ابن سعد کے حوالے سے جو روایت نقل کی گئی ہے اس کے رجال (راویوں) کی تفصیل ہونا چاہئے تھی ابن حجر نے اس روایت کے اور طریق بھی اپنی شرح میں بیان کئے ہیں۔ لیکن ان کے راویوں کی تفصیل نہیں دی ہے۔

جلیل احسن ڈاکٹر کاڈہ اپنے متعلق اس مغالطہ میں بھی مبتلا ہیں کہ انھیں یورپ کی موجودہ تحریکات اور اُصول سیاست کا بھی علم حاصل ہے۔ چنانچہ اپنے امیر کی سیاسی حیثیت متعین کرتے ہوئے انھوں نے لکھا ہے۔ "میں قارئین نگار" اور جناب پروفیسر صاحب کے علم میں یہ بات لانا چاہتا ہوں کہ جماعت اسلامی کا امیر امیر ہی ہے، وہ زعامت مطلقہ (ڈکٹیٹر شپ) کے طرز پر امارت کو قطعاً استعمال نہیں کرتا اس کی ایک مجلس شوریٰ ہے جس کے مشورہ اور اتفاق کے بعد ہی سارے اُمور انجام پاتے ہیں" واہ رے شوخی و بے باکی! اس تحریر سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ صاحب جانتے ہی نہیں کہ ڈکٹیٹر شپ کسے کہتے ہیں۔ غریب نے مودودی صاحب کے رسالے میں جو کچھ پڑھا اُسے جوں کا توں نقل کر دیا۔ "نقل راچہ عقل" سوال یہ ہے کہ آپ کا امیر مجلس شوریٰ یا اس کی اکثریت کا فیصلہ ماننے کے لئے مجبور ہے یا نہیں۔ اگر مجبور نہیں تو یہی آمریت مطلقہ (ڈکٹیٹر شپ) ہے۔ ڈکٹیٹر وہی ہے جو اکثریت کے خلاف اپنی ذاتی رائے دوسروں پر عاید کرنے کا پورا پورا اختیار رکھتا ہے۔ اس اعتبار سے آپ کی مجلس شوریٰ، وائسرائے کی انتظامیہ کمیٹی کا ایک چربہ ہے مجلس کا انتخاب امیر نے کیا ہے یا جماعت کے لوگوں نے بات ایک ہی ہے۔ امیر اپنی مجلس کی رائے کے خلاف "مطلق العنان ڈکٹیٹر کی طرح اپنا حکم" چلا سکتا ہے۔ یہ آپ ہی کے نزدیک اور آپ ہی کے الفاظ میں "اسلام کی تعلیمات کے قطعاً خلاف ہے" آپ کا امیر "تمام مہمات امور میں اپنی مجلس شوریٰ سے مشورہ لینے پر اسلام کی رو سے مجبور ہے" لیکن ان کا مشورہ ماننے کے لئے مجبور نہیں۔ پھر بھی آپ قارئین نگار کو، جو یقیناً قارئین "ترجمان" نہیں، باور کرانا چاہتے ہیں کہ وہ ڈکٹیٹر نہیں ہے۔ یہ آپ کا بھولا پن ہے اور اگر آپ گھبرا کر یہ کہیں کہ امیر مجلس کی اکثریت کا فیصلہ ماننے کے لئے مجبور ہے تو پہلے مجھے یہ بتایئے کہ اس امارت میں اور عصر حاضر کی امارتوں میں کیا فرق ہے۔ بس اپنے نظام میں اتنی ترمیم کر لیجئے کہ آپ امیر کچھ مدت کے لئے منتخب فرمائیں گے۔ اس کے بعد آپ یورپ کے "عصری سیاسی" نظاموں کی آغوش میں ہوں گے۔ دوسرے میں آپ سے یہ کہوں گا کہ گڈا بنانے کی ضرورت کیا ہے۔ مجلس شوریٰ ہی رہنے دیجئے۔ وہ اپنی اکثریت سے فیصلے کرے گی اور ان کو عمل میں بھی لائے گی۔ یورپ کی تقلید میں کیا ضرور ہے کہ امیر چنے جائیں۔ ان کے بادشاہ پرانی یادگار ہیں وہ ان کو قائم رکھنا چاہتے ہیں۔ آپ کیوں انکا اتباع کریں۔

میں نے لکھا تھا کہ اسلام، جمہوری نظام سیاست کا حامی ہے ۔ اسی لئے ترکی کے علماء وفقہاء نے جمہوری نظام ہی کو اسلام کا سیاسی نظام قرار دیا ہے ۔ اس پر تبصرہ جن الفاظ میں کیا گیا ہے وہ ان حضرات کی علمی بے مایگی کے آئینہ دار ہیں ۔ فرماتے ہیں :

" اس قسم کی بات اور اتنی تحدی کے ساتھ وہی لوگ کہنے کی جرأت کرتے ہیں جو یا تو عصری جمہوریت کو نہیں جانتے یا اسلام کے سیاسی نظام کے اصول و مبادی سے قطعاً بے خبر ہیں یا دونوں کے متعلق کچھ نہیں جانتے ۔ یا دونوں کو خوب سمجھتے ہیں لیکن کسی وجہ سے اپنے علم کے خلاف بولنے اور لکھنے پر مجبور ہیں " اب انھیں کون سمجھائے کہ آپ جن باتوں کو جانتے نہیں ۔ ان میں دخل ہی کیوں دیں ۔ اتفاق سے میری عبارت میں جمہوری نظام آگیا تھا ۔ اور یہ لفظ بار بار انکے کانوں میں پڑ چکا تھا ۔ بس پھر کیا تھا اس کے تعلق سے جو کچھ دماغ میں تھا سب انڈیل کر رکھ دیا ۔ خدا کے بندے اتنا تو سوچا ہوتا کہ جمہوری نظام کیا یہاں عصری جمہوریت یا اس کے کسی مخصوص ڈھانچے کے معنے میں استعمال ہوا تھا عصری جمہوریت بھی کوئی ٹھکا بندھا نظام ہے ۔ جمہوریہ یہاں عوامیہ کے معنے میں تھا ۔ مطلب یہ تھا کہ امارت فرد واحد کی نہ ہو ۔ جمہوریہ یا عوام خود اپنا سیاسی نظام چلائیں ۔ اور اپنے امور کی باگ کسی دوسرے ایک انسان کے ہاتھ میں نہ دیں ۔ اتنی سی بات تھی ۔ لیکن جمہوریت کا لفظ سنتے ہی آپ اچھل پڑے اور سوچنے لگے یہ تو وہی لفظ ہے جو ہم نے اپنے امیر کے رسالے میں پڑھا ہے ۔ یہ کہاں کا علم ہے کہ اگر کسی بحث میں ایک لفظ آجائے ۔ سیاق و سباق سے اس کا مفہوم بھی متعین ہو مگر آپ اُسے ان تمام حدود و قیود کے ساتھ لیں جو کسی ایک قوم میں اس لفظ کے لئے مقرر ہو چکی ہیں ۔ جمہوریت دراصل (Democracy) کا ترجمہ ہے ۔ یہ یونانی لفظ ہے ۔ عربی میں اس کا تلفظ دیموقراطیت ہے ۔ اس کا مفہوم صرف اس قدر ہے کہ وہ نظام جس میں عوام کا ہاتھ ہو ۔ اس کی ہزاروں صورتیں ہیں انگلستان کا پارلیمانی نظام اور روس کی اجتماعیت و اشتراکیت دونوں جمہوری نظام ہیں ۔ تاریخ میں صدہا نظام بنے اور بگڑے ۔ جن میں اقتدار عوام کے ہاتھ میں رہا وہ سب جمہوری نظام کہلائے ۔ جمہوریت ان میں قدر مشترک تھی ورنہ ان کی شکلیں ایک دوسرے سے بہت مختلف تھیں ۔

ایک تو ہے جمہوریت اور ایک ہے اس کا ڈھانچا ۔ یہ دونوں جدا جدا ہیں ۔ روس کی اجتماعیت بھی جمہوریت ہے اور انگلستان کی پارلیمان بھی گو ناقص قسم ہی کی سہی ۔ اعلیٰ و برتر جمہوریت وہ ہے جس میں عوام کا پورا پورا اقتدار ہو ۔ ہر چند یہ جمہوریتیں ہیں مگر ان کے سیاسی دساتیر، ان کے نظامہائے حکومت، ان کے رسوم و روایات ایک دوسرے سے مختلف ہیں ۔ اگر کوئی جمہوریت کو بنظر استحسان دیکھتا ہے تو اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں کہ وہ اس جمہوریہ کے دستوری نظام (Constitution) کو بھی پسند کرتا ہے ۔ میں نے عرض کیا تھا کہ جدید ترکی کے علماء وفقہاء نے جمہوریت کو اسلام کے سیاسی نظام کی بنیاد قرار دیا تھا ۔ ظاہر ہے اس کا مطلب یہ تھا کہ از روئے اسلام ضروری نہیں کہ اقتدار

کی باگ فردِ واحد کے ہاتھ میں دیجائے۔ یہ بات بھی میں نے اپنی طرف سے نہیں کہی تھی بلکہ علامہ اقبالؔ مرحوم کے لکچروں سے ان کا ایک قول نقل کیا تھا۔ اس پر مولانا ندوی کو "اسلام کی غرقابی کی دردناک داستان" یاد آگئی اور وہ اپنے تصور کی آنکھوں سے "اسلام کا پورا سیاسی و معاشی نظام باسفورس" میں غرق ہوتا دیکھنے لگے۔ مجھے قارئین یہ کہہ لینے دیں کہ اگر اسلام وہی ہے جو یہ حضرات پیش کر رہے ہیں تو ان کا خواب کبھی شرمندۂ تعبیر نہ ہوگا۔ یہ حضرات مسجد کے حجروں اور خانقاہوں کے گوشوں میں بیٹھ کر اسلام اور اس کے احکام کو سمجھنا چاہتے ہیں۔ آسمان کی وسعتوں کو اپنے حقیر پیمانوں سے ناپتے ہیں۔ مجھے یقین ہے اسلام ان کے تنگ دماغوں میں نہ سما سکے گا۔ یہی تنگ نظر لوگ ترکی میں بھی تھے۔ مغربی طاقتوں سے رشوتیں لیتے تھے اور اسلام کے نام سے ترکی قوم کو گرا کر اسلام ہی کی بنیادوں کو ڈھا رہے تھے اس المناک داستان کو کوئی صاحب پڑھنا چاہیں تو خالدہ ادیب خانم کی تحریریں پڑھیں۔

امیر شکیب ارسلاں کے نام سے مجھے یاد آگیا کہ انھوں نے سنہ ۱۹۳۰ء میں مصر کے مشہور علمی رسالے "المنار" میں ایک مضمون لکھا تھا "مسلمان کیوں پیچھے ہیں اور دوسرے کیوں آگے؟" اس مضمون میں انھوں نے اسلامی دنیا کا ایک دردناک نقشہ کھینچ کر دکھایا تھا۔ لیکن ترکی کا ذکر آیا تو انکی زبان قلم سے[1] یہ الفاظ تراوش پا ہی گئے۔ "بے شک جب ترکوں نے قربانیاں دیں تو وہ خدا کی نعمتوں سے سرفراز ہوئے۔ اور انھوں نے آزادی حاصل کی۔ اس سے پہلے وہ پست تھے مگر اب بلند ہوگئے۔ پہلے ذلیل و خوار تھے مگر اب انھوں نے عزت حاصل کر لی" بہر حال یہ تو ایک ضمنی بحث ہے۔ سوال یہ ہے کہ میں نے آخر کار ترکی کے دستور حکمرانی کو کب سراہا اور یہ کہاں کہا کہ "ترکی میں اسلام کا نظام حکومت چلایا جارہا ہے" میں نے صرف اس نظام حکومت کے بنیادی اصول یعنی جمہوریت کا ذکر کیا تھا اور علامہ اقبالؔ کے حوالے سے عرض کیا تھا کہ خلع خلافت کے موقع پر جب آپ جیسے تنگ نظر ملاؤں نے بطل کبیر مصطفےٰ کمال پاشا اور انکے ساتھیوں پر کفر کا فتویٰ لگایا اور ان کی بابت کہا کہ یہ لوگ سلطان کو تخت سے اُتار کر خلافت اسلامیہ کو پارہ پارہ کرنا چاہتے ہیں تو اہل علم کی ایک جماعت کھڑی ہوئی اور انھوں نے اعلان کیا کہ خلافت کا منشا ہرگز یہ نہیں کہ ایک فرد کو خلیفہ بنایا جائے۔ اسلام میں عوام خود خلیفہ ہیں اور ان کے نمائندے دراصل ان کی طرف سے ملک میں انتظام رکھنے کے ذمہ دار ہیں۔

عام علمائے اسلام اور مودودی صاحب کے نظریۂ امارت میں فرق کرتے ہوئے میں نے لکھا تھا۔ "ہندوستان اور مصر کے علماء نے اس وقت تک اس نقطے پر اپنے خیالات کا اظہار نہیں کیا کہ خلافت و امامت ایک منتخب جماعت کو بھی سپرد کی جاسکتی ہے یا نہیں، لیکن مودودی اور ان کی جماعت یہ اعلان کر چکی ہے کہ منتخب جماعت کی امامت سرے سے غیر اسلامی چیز ہے" اس کے جواب میں جلیل صاحب نے جمعیتہ علماء ہند کے سالانہ اجلاس سہارنپور کی روداد

[1] کتاب الاسلام صفحہ ۵۳۵

پیش فرمائی ہے اور آخر میں لکھا ہے: "یاد رہے کہ علماء کی اس مجلس مباحثہ میں کسی شخص نے بورڈ کی امارت کا ذکر تک نہیں کیا۔" یہ حال ہے ان حضرات کے ذہن وفہم کا۔ خدا کے بندے میں بھی تو یہی کہتا ہوں کہ اب تک حضرات علماء کے سامنے بورڈ کی امارت کا مسئلہ پیش ہی نہیں ہوا۔ اس لئے جو چیز ان کے سامنے نہیں آئی اس کی بابت ہم یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ وہ ان کے نزدیک ناجائز اور "اسلام کی روح تعلیم کے قطعاً منافی ہے۔" اس کے ساتھ ہی مظاہر العلوم سہارنپور کا ایک فتویٰ بھی پیش کیا گیا ہے۔ اس فتوے میں بھی یہ نہیں کہ پوری جماعت کو امام منتخب کرنا کوئی جاہلانہ فعل ہے۔ معلوم نہیں حضرات علماء سہارنپور سے کیا سوال کیا گیا تھا۔ جلیل صاحب نے سوال تو چھوڑ دیا ہے صرف جواب نقل کیا ہے۔ سب جانتے ہیں کہ جواب سوال پر مبنی ہوا کرتا ہے۔ اگر بات توڑ مروڑ کر پیش کی جائے تو یقیناً منشا کے مطابق جواب حاصل کیا جا سکتا ہے اور قارئین کرام ملاحظہ فرما چکے ہیں کہ یہ حضرات کتر بیونت، کاٹ تراش اور تنسیخ میں جو در اصل دماغی کشتی کے داؤ پیچ ہیں بہت مشاق ہیں۔ پھر یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ آخر میرے دلایل کے متعلق استفتاء ہی کیوں کیا گیا۔ کیا دلائل بھی کوئی ایسی چیز ہیں کہ ان کے متعلق فتوے طلب کیا جائے۔ کیا مودودی صاحب نے بھی اپنی تحریک کے متعلق تمام مباحث فتوے ہی سے طے کئے ہیں۔ کیا انھوں نے اپنی دعوت پر علمارِ ہند سے کبھی فتوے لیا ہے۔ کیا ان کی امامت تمام علمار اسلام کے نزدیک کوئی اسلامی چیز ہے۔

عہد صحابہ کے متعلق میں نے جو کچھ لکھا تھا اسے "استبداد بالرای" کا نتیجہ بتایا گیا ہے۔ ان کے جماعت کے ایک ذمہ دار رکن مولانا نذیر الحق نے صحابہ کے متعلق کیا لکھا ہے ملاحظہ فرمائیے: "ہم یہ نہیں کہتے کہ صحابہ انبیاء کی طرح گناہوں سے معصوم تھے۔ ان کو حصول خلافت کی تمنا نہ تھی۔ انھوں نے کوئی غلطی یا کسی پر کوئی دانستہ یا نادانستہ ظلم نہیں کیا... اور حصول خلافت کے معاملات میں بے احتیاطیاں نہیں ہوئیں۔ ہوئیں اور ضرور ہوئیں۔"

یہ غالباً پوری جماعت اسلامی کے مشورے اور رائے کا نتیجہ ہے۔

آخر میں یہ بھی عرض کردوں کہ جلیل صاحب نے جب بار بار مجھے خطوط لکھے اور استفسارات فرمائے تو میں نے انھیں مشورہ دیا کہ وہ اپنے خیالات قلمبند فرما کر نگار کو بھیجدیں۔ لیکن اب وہ لکھتے ہیں۔ "اگر پروفیسر صاحب اس جرم تنقید کی پاداش میں اپنے مقالے کے دیباچے سے زیادہ اشتعال انگیز باتیں کہیں گے تو بھی ہم مسرت کے ساتھ انکا استقبال کریں گے۔" کیوں؟ اس لئے کہ آپ نے "تنقید" کی ہے۔ اس کا تو میں نے ہی مشورہ دیا تھا اور اگر اسکی وجہ آپ کی تحریر کا لب ولہجہ ہے تو ٹھیک ہے۔ مگر یہ آپ کا "مجرم ضمیر" ہے جو آپ کو بے چین کر رہا ہے۔ تنقید تو کوئی جرم کی بات نہیں۔ ہاں انسان کا ذہن اور ضمیر ضرور مجرم ہوا کرتا ہے اور اس جرم کی پاداش میں اسے سننا اور بھگتنا بھی پڑتا ہے۔

شوکت سبزواری

جشن

"پانی - پانی" شمیا نے کراہتے ہوئے کہا۔

اُس کا جسم بخار کی شدت سے بُھنا جا رہا تھا۔ تین روز سے آنکھ نہ کھولی تھی۔ شمیا کی بوڑھی ساس اور اُسکے شوہر نوابو نے بھی یہ تین راتیں آنکھوں ہی میں کاٹ دی تھیں۔ شمیا کی زبان سے پانی کی آواز سنکر نوابو کے چہرے پر سدہا خوشیاں رقص کرنے لگیں۔ وہ دالان کی طرف بھاگا۔ اندھیرا تھا۔ کسی چیز سے ٹھوکر کھائی۔ شاید خون بھی نکلا ہو مگر اُسے یہ دیکھنے کی کہاں فرصت تھی۔ پانی اونڈیلا اور پھر تیزی سے کوٹھری کی طرف بڑھا۔ ...... ابھی کوٹھری میں قدم رکھا ہی تھا کہ:

"نوابو — نوابو" کہتے ہوئے کسی نے دروازہ کھٹکھٹایا۔

نوابو کے پیر کانپنے لگے۔ بیکسی کے آنسو اُمنڈ آئے۔ نہ آگے بڑھنے کی ہمت تھی اور نہ پیچھے ہی لوٹا جاتا تھا۔ نوابو کی ماں جہاندیدہ تھی، اصل معاملہ کو بہت جلد سمجھ گئی۔ وہ اُٹھی اور نوابو کے قریب آگئی۔

"جاؤ بیٹا نواب کو کوئی ضروری کام پڑ گیا ہوگا۔ جبھی تو اتنی رات گئے تمھیں بلایا ہے۔ تمھارے بغیر تو نواب کا کوئی کام ہوتا ہی نہیں۔ جاؤ، کھڑے کیوں ہو۔ اب تو بہو اچھی ہے۔ ہوش بھی آگیا ہے — پانی میں پلا دوں گی" وہ نوابو کو سمجھا رہی تھی۔ مگر خدا معلوم اُسکی آواز بھی کیوں بھرائی جا رہی تھی۔ اُسنے پیار سے ڈھکیلا۔ نوابو گلاس ماں کے حوالہ کر کے باہر نکل گیا۔

"اتنی دیر کر دی - نواب صاحب غصہ ہوتے ہوں گے۔ بیگم صاحب بیمار ہو گئی ہیں......" خدا جانے نواب کی یہ منہ چڑھی نوکرانی اور کیا کیا بکتی رہی۔ نوابو کو کچھ بھی نہ سنائی دے رہا تھا۔ وہ سوچ رہا تھا' خدا نے مجھے غریب کیوں بنا دیا میں تو خدا کو نواب سے کہیں زیادہ مانتا ہوں — جمعہ جمعہ کی نماز — کچھ روزے — فقیر کو گیہوں نہ سہی جو اور جوار کا آٹا تو ضرور دیتا ہوں۔ اور یہ نواب ہے کہ آج تک فقیر کو اس کے در سے بھیک تک نہیں ملی۔ روزہ کو فاقہ سمجھتا ہے۔ نماز کیسی کبھی مسجد کی صورت بھی نہیں دیکھی۔ مگر خدا اسے دے رہا ہے۔ میرے جیسے کئی نوکر — موٹر — کوٹھی — میں بھی تو نواب ہوں — میری ماں مجھے نواب کہکر کیسی خوش ہوتی تھی — جب سے یہاں نوکری کی میرا نام بھی بدل دیا گیا۔ نواب سے نوابو ہو گیا۔ ٹھیک ہے نواب کے یہاں نواب کیسے نوکر ہو سکتا تھا — اور بیچاری شمیا — کئی روز سے بخار میں پھنک

رہی ہے۔ دوا کہاں سے لاؤں۔ پوری تنخواہ قرض میں نکل گئی - اس زمانے میں چودہ روپئے - تین پیٹ - وہ تو ماں کے زیور گروی ہوتے رہے - مگر اب کیا ہوگا۔ شمیا کو یونہی تڑپ تڑپ کر مر جانے دوں - پاؤ بھر دودھ بھی اُس کے منہ میں نہیں جاتا --- ہاں آج نواب سے ضرور کہوں گا --- مالک ہیں --- اُن کے بھی تو بیوی ہے - ضرور ترس کھائیں گے...

"کہاں مر رہا تھا - ایک گھنٹہ ہوگیا۔ اب آیا ہے کمبخت - بیگم صاحب کی جان پر بنی ہے اور تو آرام کر رہا ہے" نواب نے نوابو کو سیڑھیوں پر چڑھتے دیکھ کر آڑے ہاتھوں لیا۔

"حضور - حضور ......" نوابو گھبرا گیا۔ الفاظ حلق میں اٹک کے رہ گئے۔

"حضور کا بچہ - تجھے معلوم تھا کہ ٹیلیفون خراب ہے - ڈاکٹر کو بلانے کون جائے - ہم نے تجھے اپنے آرام کے لئے رکھا ہے - صبح ہوتے ہی اپنا حساب کر اور جدھر جی چاہے چلا جا ...."

"جانے بھی دیجئے - دن بھر کام کرتا ہے - آنکھ لگ گئی ہوگی --- ہاں نوابو جاؤ سرجن صاحب کو بلا لاؤ - کہنا بیگم صاحب کے سر میں سخت درد ہے - نیند بالکل نہیں آتی"۔ بیگم نے بات کاٹ دی ورنہ ابھی نواب خدا معلوم اور کیا کیا بکتا - نوابو اُلٹے پاؤں واپس ہو کر ڈاکٹر کو بلانے چلا گیا۔

سرجن صبح تک بیٹھا رہا - کوٹھی میں کہرام مچا ہوا تھا - ہر ایک زبان پر بیگم صاحب کی بیماری کا تذکرہ تھا - نواب گھبرایا ہوا ادھر اُدھر آجا رہا تھا - ایسے میں کون سو سکتا تھا - نوابو اپنی کوٹھری میں واپس کیسے جاتا - بیگم صاحب بیمار تھیں اور شمیا - شمیا کا خیال آتے ہی اُس کے دل پر چوٹ پڑی - کلیجہ مسوس کر رہ گیا - اُس نے ارادہ کیا کہ آج ہی نوکری چھوڑ دے - مگر جائے کہاں ؟ - دوسری نوکری ملنا مشکل اگر ملی بھی تو نہ معلوم مالک کیسا ہو - اس سے بد دماغ ہوا تو پھر کیا ہوگا --- اُونہہ - میں کہیں نہیں جاؤں گا --- نواب اتنا بُرا نہیں - اُس کی بیوی بیمار ہے اسی لئے دماغ چڑچڑا ہوگیا ہے --- میں بھی تو شمیا کی بیماری سے پریشان ہوں ....

"ایک - دو - دس - بیس" نواب نے دس دس روپے کے پورے بیس نوٹ سرجن کی طرف بڑھائے بیگم صاحب کو نیند آگئی تھی - دوا سے فایدہ ہوا تھا - نوابو نے للچائی ہوئی نظروں سے نوٹوں کو دیکھا - سرجن روانہ ہوگیا - کوٹھی میں سناٹا چھا گیا - کسی کو بات کرنے کی اجازت نہ تھی - کیونکہ - بیگم صاحب کو نیند آگئی تھی - نوابو بھی خاموش رہا - ایسی حالت میں نواب سے کیا کہتا -

شمیا کی حالت گرتی چلی گئی - اور کیوں نہ گرتی - نہ غذا نہ دوا - ٹھیک سے دیکھ بھال نہ ہو سکی - نوابو کو کوٹھی کے کاموں سے فرصت نہ ملتی - دو گھڑی کو آجاتا تو آفت ہو جاتی - نوکرانیاں چلاتیں - نواب برہم ہو جاتا - نوابو نے کئی بار ارادہ کیا کہ شمیا کی بیماری سے نواب کو آگاہ کرے - مگر ہر مرتبہ بات کٹ جاتی اور اُسے کسی نہ کسی کام کے لئے حکم مل جاتا - نوابو کی بوڑھی ماں کیا کیا کرتی - بیچاری آنکھوں سے مجبور - ٹٹول ٹٹول کر روٹی پکاتی - شمیا کو بخار تو کم ہوگیا - مگر کھانسی

اور حرارت مستقل رہنے لگی - غزیب دنوں سے بھی تھی - کمزوری بڑھتی ہی گئی - اور دو ہی ہفتہ میں یہ حالت ہو گئی کہ ہڈیاں نکل آئیں - نوابو اب بھی مجبور تھا - آسمان سے تارے کیسے توڑتا - اُس کی تیمارداری شاید کچھ فایدہ پہونچاتی مگر چوبیس گھنٹے میں صرف دو تین گھنٹوں کے لئے وہ گھر آتا تھا - شمیا کو حقیقتاً دوا سے زیادہ نوابو کی ضرورت تھی - جب ذرا حواس درست ہوتے نوابو کو پوچھتی - جہاندیدہ بڑھیا فوراً کہ اُٹھتی کہ ابھی باہر گیا ہے - مگر یہ جھوٹی تسلیاں کب تک چلتیں شمیا کی نگاہیں دروازے پر لگی رہتیں - وہ ہر آواز پر چونک اُٹھتی، مگر یوسی کے سوا کچھ حاصل نہ ہوتا -

"حضور شمیا بہت بیمار ہے" آخر ایک دن نوابو نے جی کڑا کر کے کہہ ہی دیا -

"کب سے بیمار ہے - کیا بیمار ہے"

"مالک بہت روز سے بیمار ہے - ہلکی ہلکی حرارت رہتی ہے اور کھانسی بھی آتی ہے"

"پھر کیا چاہتے ہو"

"حضور مجھے کچھ دنوں کی چھٹی دیدیجئے - میری ماں کو آنکھوں سے نہیں دکھائی دیتا"

"نہیں نہیں نوابو تم ہمارا بہت کام کرتے ہو - تمھیں چھٹی نہیں مل سکتی" اور ایک دس کا نوٹ نواب نے کمرے میں داخل ہوتے ہوئے نوابو کے ہاتھ میں رکھ دیا -

"تمھیں چھٹی نہیں مل سکتی" نوابو بڑبڑایا - اُس نے زور سے مٹھیاں بند کیں - نوٹ اُس کی اُنگلیوں میں چرمرانے لگا اُس نے جلدی سے اُنگلیاں کھولدیں - نوٹ - دس کا وہ لمبے لمبے قدم اُٹھاتا ہوا اپنی کوٹھری کی طرف لپکا -

"ماں یہ دوا لایا ہوں - چار روپیہ کی ملی ہے - اور یہ پاؤ بھر انار - دو سیب - اب شمیا اچھی ہو جائے گی" نوابو نے مسکرانے کی کوشش کرتے ہوئے کہا -

"کیوں نہ ہو جائے گی" نوابو نے مسکرانے کی کوشش کرتے ہوئے کہا

"کیوں نہ ہو - میں نہ کہتی تھی نواب بڑا بھلا مانس ہے - بھلا کتنے روپے دئے اُسنے" نوابو کی ماں بولی -

"دس کا نوٹ"

"دس روپے، کتنا اچھا ہے نواب - ہاں بیگم صاحب کیسی ہیں"

"ابھی اچھی نہیں"

"میں آج انھیں دیکھنے جاؤں گی"

"ناماں تو وہاں جاکے کیا کرے گی - تجھے دکھائی بھی تو نہیں دیتا"

"اماں کے ساتھ میں جو جاؤں گی" شمیا نے اُٹھنے کی کوشش کرتے ہوئے کہا -

"نہیں ابھی نہیں - اگلے ہفتہ بیگم صاحب کے اچھے ہونے کی خوشی میں جشن ہوگا - اُس میں تم دونوں جانا" نوابو نے

بات ٹالتے ہوئے کہا

"کب جشن ہوگا" شمیا نے نوابو کا منہ تکتے ہوئے کہا

"آج اتوار ہے - اگلی اتوار کو" نوابو نے سست آواز میں جواب دیا -

"اگلی اتوار - - - - خدا جانے جب تک میں - - - -" شمیا اور کچھ نہ کہہ سکی - دروازہ پر نوکرانی نوابو نوابو چلا رہی تھی -

اتوار کو جشن تھا - جمعہ ہی سے نوابو پر کام لد گیا - جتنے اہم اور ضروری کام تھے سب نوابو کے سپرد ہو گئے - نواب کو نوابو پر بڑا اعتبار تھا - اکثر نوابو کی ایمانداری کی تعریف کیا کرتے - ہزاروں روپیہ کا لین دین نوابو کے ہاتھوں ہوتا - دوسرے نوکروں پر نواب کو بالکل اعتماد نہ تھا - بیگم صاحب کے نئے زیورات کے تقاضے کو بھی نوابو ہی گیا - کپڑوں کا حساب بھی نوابو نے بیباق کیا - پھر دعوت کا نیوتا دینے کون جاتا - دوسرے نوکر خدا معلوم کہنے جاتے یا نہ جاتے - نوابو کے سر یہ کام بھی منڈھا گیا - باورچی خانہ کی دیکھ بھال - فرش و روشنی کا انتظام - کوٹھی سجانا - جھنڈیاں لگوانا - کون سا ایسا کام تھا جس کے لئے نوابو کو نہ دوڑنا پڑا ہو - پھر بیچارے کو فرصت کہاں ملتی - شمیا انتظار کرتے کرتے نیند یا کثرت ضعف سے غافل ہو جاتی - نوابو رات کی رات آکر پڑ رہتا --- اور منہ اندھیرے ہی پھر اُس کی پکار پڑ جاتی - بڑھیا بہو کی پٹی سے لگی تسلی دیا کرتی - جب شمیا غافل ہو جاتی تو خود بھی وہیں پڑ رہتی -

سرجن دونوں وقت بیگم صاحب کی مزاج پرسی کو اب بھی آتا تھا - گھنٹہ آدھ گھنٹہ بیٹھتا - ناشتہ ہوتا فیس دی جاتی اور وہ خوشی خوشی موٹر کا ہارن بجاتا ہوا چلا جاتا - نوابو روز یہ تماشہ دیکھتا اور دل ہی دل میں کڑھتا - وہ سوچتا خدا کے کھیل بھی عجب نرالے ہیں - بھلے چنگے کے لئے سرجن اور بیمار کو ایک چچہ دودھ بھی نصیب ہیں - خدا کے کاموں میں کے دخل - جو وہ کرتا ہے - ایک دن جب سرجن بیگم کی مزاج پُرسی سے فارغ ہو کر کار کی طرف چلا - نوابو بھی پیچھے ہو لیا - اُسکی صورت مجسم سوال تھی - سرجن نے پوچھا "کیا بات ہے نوابو" سرجن کا لہجہ بالکل بنیوں جیسا تھا -

"حضور میری شمیا بہت بیمار ہے" نوابو نے ڈرتے ڈرتے کہا

"اوہ تم نے اب تک کیوں نہیں بتایا - چلو میں ابھی دیکھ لوں" - سرجن نوابو کے آگے آگے چلنے لگا - نوابو دل ہی دل میں سرجن کی رحمدلی کی تعریف کر رہا تھا - سرجن لمبے لمبے قدم اُٹھاتا ہوا نوابو کی کوٹھری میں داخل ہوا -

"نوابو یہ تیرے ساتھ کون آیا ہے" نوابو کی ماں نے کئی قدموں کی آوازیں سُنکر کہا

"سرجن صاحب ہیں ماں - شمیا کو دیکھنے آئے ہیں" نوابو کی آنکھوں میں خوشی کے آنسو چمک رہے تھے -

شمیا نے گھبرا کر آنکھیں کھولدیں - سرجن جھکا ہوا شمیا کی نبض دیکھ رہا تھا -

"نوابو - شمیا تو اب - - - - خیر میرے ساتھ چلو - میں دوا دیتا ہوں" - ڈاکٹر نے سیدھے ہوتے ہوئے کہا -

دوا آئی - شمیا کو پلائی گئی - نوآبو اور اُس کی ماں خوش تھی - اب شمیا اچھی ہو جائے گی - سرجن کا علاج ہو رہا ہے بیگم صاحب بھی ان کے علاج سے اچھی ہوئی ہیں - آج سنیچر ہے - نوآبو کو صبح سے گھر جانے کی فرصت نہ ملی - وہ پھر بھی مسرور تھا - شمیا کا علاج سرجن صاحب کر رہے تھے - "کتنے اچھے ہیں سرجن صاحب - سب بڑے لوگ خراب نہیں ہوتے - غریبوں نے انھیں بلاوجہ میں بدنام کر رکھا ہے" وہ یہی سوچتا ہوا نواب کے سامنے پہونچ گیا -

"نوآبو یہ شمیا کا علاج سرجن صاحب کب سے کر رہے ہیں" نواب نے نوآبو کو دیکھتے ہی کہا -

"کل سے حضور" نوآبو نے عجیب خوشی کے انداز میں کہا - اُس کی آنکھوں سے مسرت کی لہریں نکل رہی تھیں -

"مگر یہ ساٹھ روپیہ کا بل کون ادا کرے گا" نواب ذرا کرخت لہجہ میں بولا -

"ساٹھ کا بل - کیسا بل مالک" نوآبو حیرت سے نواب کا منہ تکتے ہوئے کہا -

"شمیا کی دواؤں اور سرجن کی فیس پر ساٹھ روپیہ خرچ ہوئے ہیں - نوآبو تم نے مجھ سے کیوں نہ کہا - میں کسی اور ڈاکٹر کو بلا دیتا - اتنے روپئے تم کیسے ادا کر سکوگے" نواب نے روکھے پن سے جواب دیا -

نوآبو سناٹے میں آگیا - "سب بڑے لوگ بُرے نہیں ہوتے - سرجن کتنا رحم دل ہے" - اُسے اپنے اوپر غصہ آرہا تھا - - - - - - - -

"تمھاری تنخواہ چودہ روپئے ہے - اگلے مہینہ سے تمھیں دس روپئے ملا کریں گے" نواب نے نوآبو کو خاموش دیکھ کر کہا -

"دس روپئے" اور تین پیٹ - نوآبو کانپ اُٹھا - کیا جواب دیتا - جواب تو اُسے دے جو اُس کی حالت سے واقف نہ ہو - نواب تو جان بوجھ کر یہ ظلم کر رہا تھا پھر کیا کہے اور کس سے کہے -

آج بیگم کا غسل صحت ہے - صبح ہی سے موٹروں پر موٹریں آنا شروع ہو گئیں - نواب اور بیگم کے اعزہ دو روز قبل ہی سے مدعو تھے - اور اب یہ کلکٹر صاحب - یہ تحصیلدار - یہ صوبہ دار - یہ احمد علی شہر کے سب سے بڑے رئیس تمام ہال مہمانوں سے کھچا کھچ بھرا تھا - نقرئی قہقہے اور زوردار ٹھٹھے فضا میں گونج رہے تھے - تقریباً تمام مہمان آچکے تھے - نواب صاحب بڑے گیٹ پر کھڑے آنے والوں کا استقبال کر رہے تھے - گیٹ سے کوٹھی تک فرش بچھا تھا - جھلملاتے اور نرم قالین جوتوں کی چوٹوں سے شرمائے جا رہے تھے - مہمان تو آچکے تھے - مگر نواب صاحب ابھی تک گیٹ پر کھڑے ہیں - کیوں ؟ - ہاں، ایک مہمان کا اور انتظار ہے - لیجئے وہ بھی آگئے - کون ؟ سرجن صاحب - بیگم صاحب کے معالج - بغیر ان کے محفل کا کیا لطف - "مگر نوآبو کہاں - کھانے کا وقت ہو رہا ہے" نواب بڑبڑاتا ہوا کوٹھی میں داخل ہوا - بیگم اوپر کی منزل پر بیٹھی تماشہ دیکھ رہی تھیں - نواب بیگم کے قریب پہونچتے ہی چلا پڑا -

"دیکھتی ہو بیگم اِس نمک حرام کو۔ کھانے کا وقت ہوگیا اور اس کا ابھی تک پتہ نہیں۔ بس اب میں برداشت نہیں کرسکتا۔۔۔ آج ہی نکال ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔

نواب کی نگاہ پچھلی کھڑکی پر پڑی ۔ چار آدمی ایک چارپائی کو اُٹھائے کوٹھی کے پچھلے گیٹ سے نکل رہے تھے۔

"بیگم اِدھر آؤ۔ یہ دیکھو ۔۔۔ کون ۔ نوابو اُس کی مٹی لئے جارہا ہے" قریب کھڑی ہوئی ایک لونڈی نے نواب کو آگاہ کیا۔

بیگم نے بھی بڑھکر اس منظر کو دیکھا شمیا کی میت ۔۔۔ صرف چار آدمی۔ پانچواں کاندھا بدلنے کو بھی موجود نہ تھا۔

"مرگئی ۔۔۔ آج ہی مرنا تھا اسے ۔۔۔ بیچاری نے جشن بھی نہ دیکھا ۔ اور نوابو۔ کتنی دیر میں واپس آئے گا یہ ۔۔۔ کھانا طیار ہے ۔ مہمان کیا کہتے ہوں گے" نواب کی نگاہیں جنازے پر تھیں۔ مگر منہ سے اب بھی بڑبڑا رہا تھا۔

منشی ملیح آبادی

(زیر طبع)

من ویزدان

یعنی

حضرت نیاز فتحپوری کے اُن تمام مذہبی مقالات کا مجموعہ جنھوں نے مذہبی خانوادوں میں ہلچل ڈالدی تھی اور جن کا نقطۂ نظر بلا قید ملت و مذہب تمام انسانوں کو ایک رشتۂ اخوت سے وابستہ کرتا ہے۔

حضرت نیاز نے اپنے ان مقالات میں بتایا ہے کہ اسلام کا صحیح مفہوم کیا ہے اور ہمارے علماء سو نے اسکو کس درجہ مسخ کردیا ہے۔

اس وقت جبکہ ہندوستان میں قیام امن و سکون لئے ایک ایسی ہیئت اجتماعی کے قیام کی ضرورت ہے جو ملک کے تمام افراد کو ایک مرکز پر لاسکے یہ مجموعہ انجیل نجات ہے اور اس کا مطالعہ ہر ہندو و مسلمان پر واجب۔

قیمت کا اندازہ علاوہ محصول کم از کم چھ روپیہ کیا گیا ہے اور نفیس کاغذ پر اس کی طباعت کا انتظام کیا گیا ہے لیکن پیشگی قیمت بھیجنے والوں سے معہ محصول صرف پانچ روپیہ لئے جائیں گے۔

منیجر "نگار" لکھنؤ

مجنوں گورکھپوری — ایک مطالعہ

(۲)

فکر اور جذبہ ——— مجنوں کے تمام ادبی سرمائے میں یہ دو چیزیں آپ کو ہر جگہ نمایاں نظر آئیں گی۔ اُن کے جذبات ایک فکری میلان کا پتہ دیتے ہیں، اُن کے افکار میں جذبات کی گرمی اور تپش محسوس ہوتی ہے۔ اسی لئے میں اُن کی فکر کو جذباتی فکر کہتا ہوں، جب اُن کی پیشانی پر غور و فکر کی شکنیں نمایاں ہوتی ہیں، تو ان کے قلب کی حرکت بھی باندازہ تفکر زیادہ تیز ہوجاتی ہے۔

حق اگر سوزے ندارد حکمت است   شعر می گردد چو سوز از دل گرفت

——— لیکن یہ کہنا بھی غالباً صحیح ہوگا کہ یہ خصوصیت مجنوں کی تحریروں میں ابتداء میں اپنی پوری قوت و توانائی کے ساتھ ظاہر نہیں ہوئی تھی اور ایک وقت ایسا بھی تھا جبکہ مجنوں ایک شاعر و ادیب کے قلب سے کم اور ایک مفکر اور فلسفی کے دماغ سے زیادہ کائنات اور اس کے مقدر پر غور کیا کرتے تھے۔ تامل و فکر کے اس دور میں مجنوں کے قلم سے اکثر چیزیں ایسی نکلیں جو خالص علمی اور حکیمانہ موضوعات سے تعلق رکھتی تھیں۔ اس کا سبب ان کے اُس مخصوص فکری میلان کے باوصف جو غالباً ان کی طبیعت اور مزاج کا خاصہ ہے، اُن کا وہ مطالعہ بھی تھا جو وہ اکثر مغربی اور مشرقی مفکرین کے باب میں کیا کرتے تھے۔ اگر میں تاریخی غلطی نہیں کرتا، تو میرا یہ قیاس غالباً نادرست نہیں کہ "تاریخ جمالیات" اور "شوپنہار" اسی دور کی چیزیں ہیں۔ اور پھر یہ دور بھی وہ دور تھا کہ ابھی اس طرح کے سنجیدہ اور غور و فکر کرنے والے حضرات کے قلم جنبش میں نہ آئے تھے۔ منطق و فلسفہ کی کتابوں کا سرمایہ اگرچہ عربی زبان میں بہت شاندار تھا، لیکن اول تو یہ کہ اس کا تعلق زیادہ تر عہد قدیم اور عہد وسطیٰ کے فلسفہ سے تھا اور پھر یہ بھی کہ جو جدید اضافے اس زبان میں ہو رہے تھے اس سے ہمارے ملک کے اکثر حضرات بے خبر تھے، ایشیائی زبانوں کی اس کوتاہ دامانی کے پیش نظر، اُردو کو ایک علمی زبان بنانے کی تحریک لوگوں میں پیدا ہو چلی تھی، دکن نے اس سلسلہ میں عظیم الشان خدمات پیش کیں اور انجمن ترقی اُردو کے ساتھ ساتھ جامعہ ملیہ دہلی نے بھی تراجم و تالیفات کا کام شروع کیا۔ فلسفۂ نفسیات، فلسفۂ مدنیت و سیاست، فلسفۂ معاشیات اور فلسفۂ جمالیات پر بعض لوگ لکھنے کی کوشش کرنے لگے، اس سلسلہ میں مولانا عبدالماجد دریابادی نے حقیقت میں بہت اچھا کام کیا۔ اس کے علاوہ چند اور حضرات مثلاً خواجہ عبدالحکیم صاحب، ڈاکٹر یوسف حسین صاحب اور ڈاکٹر حامد حسن صاحب لکھ

بھی اس طرف توجہ کرتے رہے، اسی دور میں مجنوںؔ کو بھی ایسے موضوعات پر لکھنے کی تحریک پیدا ہوئی اور انھوں نے اپنے قلم کے لئے اپنے مخصوص مزاج کے موافق مخصوص چیزیں منتخب کرلیں۔

"تاریخ جمالیات" اہلِ مغرب کے فلسفۂ حسن پر ایک مختصر تاریخی تبصرہ ہے جو ابتداءً "ایوان" ۱۹۳۱ء میں ایک مقالے کو ایک مستقل کتابی صورت دی گئی اور یہ کتاب اسی کا نتیجہ ہے۔ "تاریخ جمالیات" مجنوںؔ کے قلم سے اسوقت نکلی تھی، جب ابھی "جمالیات" کی اصطلاح اردو زبان و ادب کے لئے بالکل نئی اور بہت بڑی حد تک نامانوس اصطلاح تھی، ہنوز چند "اگلے وقتوں کے لوگ" ایسے زندہ تھے جن کے نزدیک اس نوع کی اصطلاح محض ایک بے معنی ادبی بدعت کا حکم رکھتی تھی اور بجائے اس کے کہ جمالیات اور اس کے فلسفہ پر کوئی صاحبِ فکر غور کرے اور قلم اٹھائے، اکثر لوگ ابھی اس بحث میں الجھے ہوئے تھے کہ Aesthetics کا ترجمہ "جمالیات" ہونا چاہئے یا "حسیات" "وجدانیات" ہونا چاہئے یا "کیفیات"! ہندوستان کے طول و عرض میں ایسے اردو لکھنے والوں کی تعداد انگلیوں پر گنی جاسکتی تھی جو فکر و بصیرت کے ساتھ کسی موضوع پر علمی اور فلسفیانہ انداز میں گفتگو کرسکیں —— اس دور میں یہ کتاب مجنوںؔ کے قلم سے نکلی۔ ممکن ہے آج ۷۶ء میں ہم میں سے کوئی یہ سوچنے لگے کہ جمالیات پر کتاب لکھنا ہی محض نادانی تھی۔ وقت کا ضائع کرنا تھا، اگر علم و فلسفہ ہی پر گفتگو کرنا تھی تو کیوں نہ مارکس (Marx) اور انگلز (Engels) کے فلسفہ کی شرح لکھی، کیوں نہ فرائڈ (Freud) اور ینگ (Jung) کے نفسیاتِ جنسی پر قلم اٹھایا! — تو اگرچہ اس سلسلہ میں ہماری خاموشی ہی سب سے زیادہ معنی خیز ہوگی، تاہم ہمکو یہ بتادینا چاہئے کہ یہ کتاب ادب اردو کے اس دور سے تعلق رکھتی ہے جب نیازؔ صاحب کے لفظوں میں دنیا باندازہ یک ربع قرن زیادہ جوان تھی۔ انفرادیت اور داخلیت کے ساتھ ساتھ "جمالیات" ہمارے ادب کا سب سے دلچسپ اور ہمہ گیر موضوع بنا ہوا تھا اور اس لئے باوصف اسکے کہ اس کتاب میں سرمایہ و مزدور سے کوئی بحث نہیں کی گئی، اس میں وہ "روحِ عصر" موجود ہے، جس پر اگر ہم نظر نہ رکھیں گے تو ہم ادب کی بدلتی قدروں کا کوئی صحیح اندازہ نہیں کرسکتے — اور پھر یوں بھی تاریخ ادب کے کسی دور میں علمی اور فکر انگیز کتابوں پر کبھی اعتراض نہیں کیا جاسکتا، یورپ میں آپ کو ہر معمولی موضوع نہایت بسیط اور ضخیم کتابیں ملیں گی اور ان بسیط اور ضخیم کتابوں میں انداز علمی اور سنجیدہ ملے گا۔ تجزیہ و تحلیل، تشریح و تفسیر، یورپ والوں کی وہ خصوصیت کبریٰ ہے جس کی مدد سے انھوں نے زندگی کے بظاہر معمولی اور عام موضوعات کو بھی علم اور فلسفہ کا ایک مکمل اور باضابطہ نظام بناکر پیش کردیا ہے۔

اس مختصر کتاب میں جمالیات کی تاریخ پر نظر ڈالی گئی ہے، اور ہر دور کے مفکرین کے نظریات کو بھی نہایت اختصار کے ساتھ بیان کردیا ہے۔ دیباچے اور مقدمہ کو چھوڑکر کتاب کے عنوانات یہ ہیں:۔

یونان اور روم میں جمالیات کا تدریجی ارتقاء — (۲) ازمنۂ وسطیٰ اور نشاۃ الثانیہ۔ (۳) دو جدید کروچے سے پہلے۔

(۴) دورِ حاضرہ اور جمالیات کا مستقبل۔

کتاب میں مغربی مفکرین کے مطالعے کے نقوش جا بجا ملتے ہیں اور خود مجنوں نے کتاب کے دیباچے میں ان تمام کتابوں کی ایک فہرست پیش کر دی ہے جن کے نقوش و تاثرات ان کی اس کتاب میں جا بجا منتشر ہیں۔ اس مختصر رسالے کے ہر صفحے میں تشریح و تفسیر کے بجائے اشارات سے کام لیا گیا ہے، اور اگرچہ یہ صحیح ہے کہ کروچے (Croce) یا ہیگل (Hegel) پر محض ان اشارات کی مدد سے کم از کم اردو پڑھنے والے پوری طرح مطلب نہیں سمجھ پاتے، تاہم زبان میں وزن اور سنجیدگی کے باوصف ایک رعنائی اور ادبیت نمایاں رہتی ہے، جس کی وجہ سے طبیعت مکدر نہیں ہوتی۔ کتاب کا مقصد غالباً اس حقیقت کا ظاہر کرنا تھا جو آخر میں وہ کافی زور کے ساتھ ظاہر کر دیتے ہیں

"اس تمام طویل بحث کا یہ مقصد تھا کہ اب وہ زمانہ آ گیا ہے کہ جمالیات دنیا میں وہی اعتبار اور وہی حیثیت حاصل کر لے۔ جو کبھی مذہب اور تصوف حاصل کئے ہوئے تھے، اب دُنیا کا مذہب اور دُنیا کا تصوف جمالیات ہوگا۔"

بظاہر جمالیات کے اس تاریخی مطالعے میں صرف ایک کمی کا احساس ہوتا ہے اور وہ یہ کہ اس میں انفرادی ذوقِ اجتہاد کو بالکل جگہ نہیں دی گئی، لیکن کتاب کے حجم کو دیکھ کر اس کمی کا احساس بھی کم ہونے لگتا ہے، کیونکہ اصل میں یہ کام دوسروں کا تھا کہ وہ ان اشارات سے ایک دوسرا بسیط و ضخیم حجم طیار کرتے۔

"تاریخ جمالیات" کے بعد دوسری کتاب جو خالص علمی اور فلسفیانہ موضوع سے تعلق رکھتی ہے، مجنوں کا شوپنہار (Schopenhauer) کا مطالعہ ہے۔ مجھے افسوس ہے کہ باوجود سعی و جستجو کے میں اس کتاب کو نہ پا سکا، اور اس لئے ہر چند بغیر دیکھے ہوئے مجنوں کے اس مخصوص مطالعہ پر نقد نہیں کر سکتا، لیکن اتنا ضرور ہے کہ شوپنہار کے متعلق جب مجنوں کو کچھ لکھتا ہوا پاتا ہوں، تو معاً میرا ذہن شوپنہار کے فلسفہ سے ہٹ کر خود مجنوں کے زاویۂ نظر کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ شوپنہار کے فلسفہ میں جہاں اور بہت سے خطوط ملتے ہیں، وہاں ایک گہری اور نمایاں قنوطیت یا Pessimism بھی سامنے آتی ہے، شوپنہار نے اپنے جمالیاتی تصورات میں افلاطونی مدرسۂ فکر سے بہت اکتساب کیا ہے اور اس کے اخلاقی تصورات (Ethical Doctrines) بدھ مت کے فلسفۂ نروان (Nirvana) سے ملتے جلتے ہیں، وہ انسانی آلام و مصائب سے نجات صرف اس صورت میں پاتا ہے کہ آدم کی اولاد اپنی خواہشاتِ نفسانی اور جد و جہد کو خیرباد کہکر ایک قسم کی رہبانیت اختیار کرے، یہی وہ واحد طریقہ ہے جو شوپنہار کے خیال میں انسان کو غمِ روزگار سے آزاد کر سکتا ہے --- یہی وہ تنہا راہ ہے کہ انسان قیدِ حیات و بندِ غم سے وارستہ ہو کر اپنے آپ کو جمالیاتی احساسات کی آغوش میں سپرد کر سکتا ہے --- یہاں یہ بات ہر شخص کے ذہن میں چبھتی ہے کہ مجنوں ایک ایسے مفکر پر نقد و تبصرہ کر رہے ہیں جو خود ان کے افکار و میلانات سے قریب تر ہے، "تاریخ جمالیات" اُن کے ذہن کے جمالیاتی پسِ منظر کو بے نقاب کرتی ہے، اور شوپنہار اُن کے اس مخصوص اندازِ فکر کو نمایاں کرتی ہے جس کو سامنے رکھکر

وہ اس کارگاہِ انسانی پر غور و فکر کرتے آئے ہیں! —— ان مستقل کتابوں کے علاوہ مجنوں کے قلم سے چند اور بھی مضامین ایسے نکلے ہیں جو غالباً اسی دور سے متعلق ہیں، مثلاً "برگساں کا فلسفۂ حدوث"، "خواب و تعبیرِ خواب"، "فلسفۂ یونان" اور "عالم آب و گل سے دور" وغیرہ - ان کے افسانوں کا وہ مجموعہ جو "سمن پوش" کے نام سے شائع ہوتا ہے، شاید اسی دور کے مطالعے اور فکر کا جذباتی اظہار تھا، جیسا کہ وہ خود "سمن پوش" کے دیباچے میں ظاہر کرتے ہیں اور رسالۂ "جن" کا اجرا بھی اسی دور کے مطالعہ کے نقوش پیش کرنا چاہتا تھا - ان اشارات سے غالباً یہ واضح ہو گیا ہو گا کہ مجنوں نے خالص علم و فلسفہ کے موضوعات پر لکھا ضرور ہے، لیکن اس میدان میں بھی انھوں نے بھی اپنے ذوق اور اُفتادِ طبع سے تغافل نہیں برتا، اگرچہ بظاہر ان موضوعات کا اقتضا یہ تھا کہ ان کی شخصیت ان حجابات سے نمایاں نہ ہو پاتی، لیکن اس کو فی الحقیقت مجنوں کی شخصیت، کردار اور افکار کی شدت سمجھنا چاہیئے کہ وہ چاہے جمالیات کی تاریخ لکھ رہے ہوں یا شوپنہار کے افکار و نظریات کی شرح، خواہ وہ افسانہ لکھ رہے ہوں، خواہ تنقید ان کا "انداز فکر" صاف طور پر پہچانا جا سکتا ہے - ان کا ادب ان کی شخصیت کا مکمل تفسیر ہوتا ہے!

جیسا کہ ابتدا میں ظاہر کیا جا چکا ہے ۱۹۳۲ء تک مجنوں زیادہ تر افسانے لکھتے رہے اور پورے جوش و انہماک کے ساتھ! لیکن جیسا کہ وہ خود لکھتے ہیں: "اس کے بعد میری نجی زندگی میں بعض ایسے حالات رونما ہوئے کہ مجھے اپنے ادبی خروش کو کچھ دبانا پڑا - یہ ایک عبوری دور تھا جس میں رُک کر غور کرنے کا موقعہ مل گیا اور اب مجھے احساس ہوا کہ ہماری زبان میں بُرے بھلے افسانے تو کافی لکھے جا چکے ہیں، اور لکھے جا رہے ہیں، لیکن جدید قسم کی تنقید کی بُری طرح کمی رہی جاتی ہے اس احساس کے ماتحت میں نے تنقیدی مضامین لکھنا شروع کیا" - ایک ادبی نقاد کے لئے جس وسعت نظر، اصابت رائے، صحت مذاق، لطافت و ژرف نگاہی اور وزن و وقار کی ضرورت ہوتی ہے، مجنوں کے فکر و احساس میں اسکی کمی نہ تھی اور اس لئے مجنوں کا یکایک افسانہ نگاری کو ترک کر دینا ایک ایسا نقصان تھا جس کی تلافی ان کی تنقید نگاری ہی سے ممکن ہو سکتی تھی - ان کی مستقل تنقید کتابوں میں "ادب اور زندگی" اور "تنقیدی حاشئے" خاص امتیاز و خصوصیت کے مالک ہیں -

پروفیسر کلیم الدین احمد صاحب نے اپنی کتاب "اُردو تنقید پر ایک نظر" میں اُردو نقادوں کی ایک بڑی کمی یہ بتائی ہے کہ اُن میں سے اکثر کسی مکمل، مفصل اور باضابطہ نظام تنقید کے مالک نہیں، اُن کے تنقیدی خیالات انکی تحریروں میں جابجا منتشر ملتے ہیں اور اس لئے اُردو تنقید کا دامن فلسفۂ تنقید سے خالی نظر آتا ہے، یہ اعتراض یا گلہ ایک حد تک درست معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ جب کوئی نقاد اپنے نظریاتِ تنقید جس سے وہ متعلق نظر آتا ہے، صاف اور باضابطہ طور پر ایک نظام یا Doctrine کی شکل میں پیش کر دیتا ہے تو پڑھنے والوں کو بھی صاف طور پر اُس کے تنقیدی افکار کے مطالعہ کا موقعہ ملتا ہے، اور وہ انھیں افکار کی روشنی میں اسکے انتقادی مضامین کا جائزہ لیتے ہیں - حالی نے اپنے

تنقیدی خیالات کو صاف و صریح انداز میں "مقدمہ" میں بیان کر دیا تھا، اس لئے جب ہم ان کو کسی شاعر یا مصنف پر تنقید کرتے ہوئے دیکھتے ہیں، تو ان کی اس تنقید پر اپنی ذاتی رائے پیش کرنے سے پہلے ہم پھر ان کے ابتدائی افکار و خیالات پر نظر ڈال لیتے ہیں اور اُن سے بے خبری یا تغافل نہیں برتتے - انھیں کو سامنے رکھ کر کسی نتیجہ پر پہونچنے کی کوشش کرتے ہیں، میتھو آرنلڈ (Matthew Arnold) نے اپنے تنقیدی افکار کو صاف اور سلجھا کر کتاب کی پہلی جلد میں پیش کر دیا، اور پھر دوسری جلد میں اُس نے اُنھیں خیالات کی روشنی میں جن کو وہ پہلے ظاہر کر چکا تھا، انگریزی شعر و ادب کا جایزہ لیا، اُن کے حسن و قبح، ان کی قیمت اور مقام کرنے کی کوشش کی —— مجنوں پر یہ الزام باقی نہیں رہ جاتا کہ اُنھوں نے اپنے پڑھنے والوں کو اپنے بنیادی تنقیدی خیالات سے بے خبر رکھا ہے۔ "ادب اور زندگی" میں اُنھوں نے اپنے فلسفۂ تنقید کی پوری طرح تشریح و تفسیر کی ہے، اپنے خیالات کو بار بار، مختلف طریقے اور مختلف الفاظ میں، ایک خاص وزن اور دلکشی کو باقی رکھتے ہوئے سلجھا کر سمجھانا چاہا ہے - اس کتاب میں صرف ان تین مضامین —— "ہندوستانی ناٹک"، "نظیر اکبرآبادی" اور "حالی کا مرتبہ اُردو ادب میں" —— کو چھوڑ کر باقی تمام مضامین میں فلسفۂ تنقید پر روشنی ڈالی ہے - کافی غور و فکر کے بعد اگر ان کے فلسفۂ تنقید کو کوئی ایک نام دینے کی کوشش کی جائے تو اس کو جدلیاتی فلسفۂ تنقید (Dialectic philosophy of Criticism) کہہ سکتے ہیں - زندگی کی جدلیات (Dialectics) کی طرح وہ ادب میں بھی جدلیاتی عناصر کارفرما دیکھتے ہیں، اور اسی لئے اگرچہ وہ بظاہر ترقی پسند تنقید نگاروں کے گروہ میں شامل نظر آتے ہیں، اُن کی تنقید میں چند ایسے تناقضات بھی دیکھنے میں آئے ہیں، جن سے بعض اصطلاحی ترقی پسندوں کے نزدیک کبھی وہ "غیر ترقی پسند" معلوم ہونے لگتے ہیں اور کبھی "ترقی پسند"۔ یہی وجہ ہے کہ پروفیسر حسرت نعمانی نے (جو غالباً اصطلاحی ترقی پسند نہیں ہیں) مجنوں گورکھپوری کے متعلق یہ رائے قایم کی ہے کہ مجنوں "آخری دو ادوار کے درمیان برزخ کی حیثیت رکھتے ہیں، وہ قدیم طرز کے محقق بھی ہیں، مغربی اثر سے متاثر بھی ہیں اور ترقی پسند ادب کا بھی پرچار کرتے ہیں" —— میں نے بعض حضرات کو یہ کہتے ہوئے سُنا ہے کہ مجنوں کی اس لئے کم قیمت ہو جاتی ہے کہ نہ تو وہ بالکل قدیم اسکول ہی کے آدمی ہیں، اور نہ اُنھوں نے کبھی باقاعدہ طور پر اپنے متعلق "ترقی پسند نقاد" ہی کہلوانا پسند کیا!! —— میں نہیں کہہ سکتا کہ مجنوں صاحب پر لوگوں کی اس تنقید یا تجدید کا کیا اثر مرتب ہو سکتا ہے، جب کہ میں خود اپنی جگہ پر اس کا جواب صرف ایک تبسم زیر لبی سے دیدینا کافی سمجھتا ہوں - مجھے "رجعت پسندی" یا "ترقی پسندی" کی اصطلاحوں میں سے نہ کسی سے کوئی محبت ہے نہ کسی سے کوئی خاص عداوت - بلکہ میں صرف ادب اور زندگی کے میلانات سے وابستہ رکھتا ہوں، اگر کسی زندگی میں بیک وقت ماضی کے صالح اثرات، حال کے نقوش و ارتسامات اور مستقبل کے امکانات و اشارات آپس میں شیر و شکر ہیں، تو میں صرف ایسی ہی زندگی کو زندگی کی صحیح تخئیل سمجھتا ہوں —— اسی طرح اگر ادب، ماضی کی میراث اور حال کے سرمائے کا مالک ہوتے ہوئے مستقبل میں اپنی وسعت اور زندگی کا ضامن ہے، تو وہی

ادب، صالح، زندہ اور پائدار ادب کہا جا سکتا ہے۔ خواہ آپ اسے "ترقی پسند ادب" کہیں یا "قدامت پسند" خواہ اسکو ترقی پسندی کا نام دیں، خواہ رجعت پسندی کا!! - مجنوں، نیاز صاحب کے اُس مشورے پر چلتے ہوئے نظر آتے ہیں جو اُنھوں نے ایک آزاد نقاد کے لئے "انتقادیات" میں پیش کیا ہے نیاز صاحب کا مشورہ ہے کہ ایک آزاد نقاد کو چاہئے کہ وہ اپنے آپ کو کسی انتقادی اسکول کا پیرو اور کسی خاص روایتی اسکول کا مقلد نہ بنائے، بلکہ خود اپنی قوتِ تمیز اور قوتِ فیصلہ سے کام لے۔

"ادب اور زندگی"، کے صفحات میں جا بجا آپ کو ادب کی اسی جدلیاتی ماہیت کی طرف اشارے ملیں گے - ادب ایک خاص دور اور اُس دور کے چند خاص میلانات کا ترجمان ہوتا ہے، اس پر ماحول کے نقوش مرتب ہوتے ہیں، اور سماج کی ہیئت، ادب کی ہیئت پر اثر انداز ہوتی ہے، ادب، زندگی سے الگ کوئی چیز نہیں، وہ زندگی ہی کے ساتھ پرورش پاتا ہے، اُسی کا دودھ پیکر جوان ہوتا ہے اور پھر اپنے شباب کی پوری توانائیوں کے ساتھ زندگی کو پہلے سے زیادہ خوشگوار بنانے کی کوشش کرتا ہے، زندگی اور ادب کا یہی عمل و ردِ عمل، ادب اور زندگی دونوں کی حیات کا ضامن ہے۔ ہم کسی عہد میں کسی ایسے ادب کا تصور نہیں کر سکتے، جس پر اُس عہد کے خارجی حالات کسی نہ کسی طرح اپنے نقوش نہ چھوڑ گئے ہوں — اور اسی طرح غالبًا ہم کسی دور میں کسی ایسی اعلیٰ زندگی کا تصور نہیں کر سکتے جس میں ادب نے زندگی کو پہلے سے زیادہ خوشگوار بنانے کی سعی جاری نہ رکھی ہو۔ ادب، اگر زندگی کو طلاق دیدیتا ہے، تو اُس کی سانس اُسی جگہ ٹوٹنے لگتی ہے، اسی طرح اگر زندگی، ادب کی اہمیت کو تسلیم نہیں کرتی تو اس کی ناخوشگواریاں، اُس کی صعوبتیں بڑھنے لگتی ہیں، اور اس کو ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ وہ اپنے پیچیدگیوں کو سلجھانے کے لئے شاعر و ادیب کے دماغ و دل بھی پیدا کرے اگر یہ نہ ہوتا تو جیسے Plato نے اپنی Republic میں شاعروں کو کوئی جگہ نہ دی تھی، اسی طرح یہ کرۂ ارض بھی اپنے سینے پر شاعروں اور ادیبوں کے بوجھ گوارا نہ کر سکتا۔ یہی سبب ہے کہ ہر ادب اپنے اندر اپنے ماحول کے جراثیم کو پرورش دیتا ہے، ہر ادبی پیداوار اپنے بطن میں "روحِ عصر" (Zietgeist) کی حامل ہوتی ہے، ادب ہمیشہ سے زندگی کا ساتھ دیتا رہا ہے۔ ایک خاص دور کے خیالات و نظریات کی اشاعت اس کے ذمہ ابتدا ہی سے رہی ہے جاگیر دارانہ سامنتی اور سرمایہ دارانہ نظام کے ماتحت ادب، جاگیرداری، سامنت اور سرمایہ داری کے رجحانات کا حامل رہا ہے --- لیکن اب کہ مجنوں کے خیال میں جمہوریت اور اشتراکیت کا دور ہے ادب کو بھی جمہوری اور اشتراکی خیالات کا حامل ہونا چاہئے۔ ہر چیز تاریخ اور زمانے سے مجبور ہے اور ادب بھی اپنے آپ کو اس "تاریخی جبریت" Historical determinism سے آزاد نہیں کر سکتا۔ لیکن جو چیز ادب کو عام پروپگنڈے سے ممتاز اور اولیٰ تر بنا دیتی ہے وہ یہ ہے کہ ادب ایک مخصوص عہد کی پیداوار ہوتے ہوئے بھی اس مخصوص عہد پر حاوی و غالب رہتا ہے۔ اچھے اور تخلیقی ادب میں نہ صرف "روحِ عصر" ہونا لازمی ہے بلکہ اس میں ایک جمالیاتی ماورائیت Aesthetic transcendentalism

بھی ہوتی ہے، جس کی وجہ سے وہ نہ صرف اپنے عہد کے لئے سامانِ دلچسپی اور سامانِ بصیرت رکھتا ہے بلکہ مستقبل کے ہر دور میں لوگ اس کو الماریوں میں بند کرنے کے بجائے اپنے قلب و دماغ میں جگہ دیتے ہیں۔ یہ ایک ایسا عنصر ہے جس کا تعلق "ماورائے عصر" سے ہے ـــــ تخلیقی ادب میں باوصف روحِ عصر کے روحِ ادیب بھی جلوہ گر ہوتی ہے وہ اجتماعیت اور انفرادیت کو کامل امتزاج اور خوشگوار آہنگ بنا کر پیش کرتا ہے۔ وہ ہم کو زندگی کی رزمگاہ میں دعوتِ جہاد بھی دیتا ہے اور ایک عمل تنویم بھی کرتا رہتا ہے۔ وہ اقتصادی اور معاشی حالات سے اثر پذیر ہوتا ہے لیکن پھر اس میں تفریحی عنصر بھی شامل ہے اور اسکی آواز ـــ "گہے طفلے شود مستانہ می رقص" اکثر ہمارے کانوں میں آتی رہتی ہے۔ ادب واقعیت (Realism) اور افادیت (Utilitarianism) کا حامل ہوتے ہوئے تخیلیت (Idealism) اور رومانیت (Romanticism) کے عناصر اپنے اندر رکھتا ہے J. B. Priestly کے الفاظ میں آرٹ کو زندہ رکھنے کے لئے تھوڑی سی افیون کی ضرورت ہمیشہ پڑے گی۔

یہی وہ بنیادی خیالات ہیں جن کو مجنوں نے بار بار نئے انداز اور نئے لباس میں ہمارے سامنے پیش کیا ہے، "ادب اور زندگی" میں انھوں نے ہر جگہ ادب کے ان جدلیاتی عناصر پر روشنی ڈالی ہے اور اپنے ایک تازہ مضمون "ادب کی جدلیاتی ماہیت" میں (جو سالنامہ نگار ۱۹۶۴ء میں شائع ہوا تھا) اپنے انھیں خیالات کو اس قدر صاف طور پر، اس درجہ سلجھا کر پیش کیا ہے کہ اگر ایک لمحہ کے لئے یہ قیاس کر لیا جائے کہ صرف یہی ایک مضمون ان کے تنقیدی سرمائے سے باقی رہ جاتا ہے، تو بھی مستقبل کے نقاد کو مجنوں کے انتقادی خیالات صاف، روشن اور مفصل طور پر معلوم کرنے میں غالباً کوئی دقت پیش نہ آئے گی۔ مختلف، باہم متضاد چیزوں پر انتہائی دلآویزی اور قوت کے ساتھ نقد کرتے ہوئے مجنوں نے آخر میں اپنی تمام کہی ہوئی باتوں کو سمیٹ کر اجمالی طور پر بیان کر دیا ہے۔ ان الفاظ کا یہاں نقل کرنا یقیناً بصیرت سے خالی نہ ہوگا۔

"عام زندگی کی طرح ادب کی فطرت میں بھی دوئی اور تضاد نظر آتا ہے۔ ادب ایک ماحول کی مخلوق اور دوسرے ماحول کا خالق ہوتا ہے اور وہ بیک وقت ماضی اور مستقبل دونوں سے وابستہ ہوتا ہے۔ ادب میں جبر اور اختیار دونوں کی علامتیں پائی جاتی ہیں، ادب میں اجتماعی شعور اور انفرادی ارادہ دونوں یکساں کار فرما ہوتے ہیں۔ ادب جماعتی بھی ہوتا ہے اور ماورائے جماعت بھی، ادب کی پیدائش اقتصادی ہے مگر وہ بڑھ کر غیر اقتصادی ہو جاتا ہے۔ ادب میں خارجی اور داخلی، نظری اور عملی، مادی اور تصوری، افادی اور ذوقی دونوں قسم کے عناصر باہم شیر و شکر ہوتے ہیں، روایت اور انقلاب دونوں ادب کے مزاج میں داخل ہیں۔ فکر اور اسلوب اس کی ترکیب میں اس طرح محلول ہوتے ہیں کہ پھر ان کو علیحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ یہ تہ در تہ ثنویت (Dualism) ادب کا مقدر ہے مگر اس ثنویت کا رخ ہمیشہ ایک

تیسری سمت میں ہوتا ہے - کل زندگی کی طرح ادب کی جدلیات بھی یہی ہے اور یہی ادب کا صحیح انقلابی یا ترقی پسند نظریہ ہے - ایک مرتبہ ہم ادب کی اس جامعیت کو اچھی طرح ذہن نشین کرلیں، پھر کسی قسم کی غلط فہمی یا غلط اندیشی کا امکان باقی نہیں رہتا۔"

اس کا امکان قوی ہے کہ اگر یہی خیالات کسی ایسے نقاد کے ذہن میں ہوتے جو مجنوں کی طرح قوتِ اظہار پر پوری طرح قادر نہ ہوتا تو اول تو یہ متضاد خیالات کبھی صاف طور پر بیان ہی نہ ہو پاتے۔ ان کے تار و پود آپس میں اُلجھ کر رہ جاتے اور پھر اس کے ساتھ یہ بھی ہوتا کہ ان خیالات کی تکرار پڑھنے والوں کو بے مزہ کر دیتی ——— لیکن یہاں پر ایک بار پھر مجنوں کے "لبوں کی شیرینی" پر ایمان لانا پڑتا ہے - ان کے لفظوں کا موتی آہنگ، جملوں کی تراش، اور اندازِ بیان کی قوت اور دلآویزی ان کی تحریروں میں ایک دوشیزگی، نگفتگی اور توانائی پیدا کر دیتی ہے اور ہم کو عجیب ادبی لذت (Literary Pleasure) محسوس ہوتا ہے - چونکہ وہ جو کچھ لکھتے ہیں، اس لئے نہیں لکھتے کہ سب ایسا ہی لکھتے ہیں، بلکہ اس لئے لکھتے ہیں کہ ان کو ایسا ہی لکھنا چاہیئے ! -- اُن کے تجربہ، مطالعہ اور مشاہدہ نے ان کو ایسا ہی بتایا ہے، ان کے ادبی و انتقادی مقالات میں بھی اُن کا خلوص اور خلوص سے پیدا ہونے والی اثرانگیزی پائی جاتی ہے - اسی لئے وہ عصرِ حاضر کے ایک غلط میلان سے آگاہ کرتے ہیں اور نئے ادیبوں پر اُسلوب کی اہمیت ایک بار اور آخری بار واضح کر دینا چاہتے ہیں -

"آخر میں ہم کو اپنے ادب کو ایک مہلک غلط میلان سے بچانا ہے - یہ ایک ایسا خطرہ ہے جو عصرِ حاضر کے ساتھ مخصوص ہے ہمارے ادیب اُسلوب کو کچھ غیر اہم سمجھنے لگے ہیں - وہ سواد کو اُسلوب سے الگ کر کے اُس پر زور دیتے ہیں جو ایک فعلِ عبث ہے - بے اسلوبی جدید ادب کی ایک مستقل شان ہو گئی ہے - ہمارے نئے ادیبوں کو اس راز سے آگاہ رہنا چاہیئے کہ مواد اور اُسلوب لازم و ملزوم ہیں اور زندہ ادب میں اُن کو ایک دوسرے سے الگ نہیں کیا جا سکتا - اُسلوب کوئی باہری چیز نہیں ہے بلکہ مواد کے ساتھ ادب کی اندرونی ترکیب میں داخل ہے اور ادب میں زندگی اور بالیدگی پیدا کرتا ہے - اسلوب سے مواد میں جان آتی ہے، ہر قوت اظہار کے بعد حقیقت ہوتی ہے اور اظہار کے بعد حقیقت ہوتی ہے اور اظہار کے معنی یہ ہیں کہ کوئی مخصوص موزوں صورت اختیار کی جائے - پُرانے اسالیب کی غلامانہ تقلید تو یقیناً ہمارے حق میں موت کا حکم رکھتی ہے لیکن نئے مواد کے لئے نئے موزوں اسالیب جو اتنی توانائی رکھتے ہوں کہ مواد کو جاندار کر سکیں، نہایت ضروری ہیں ورنہ ادیب کی کوئی کوشش ادبی کہے جانے کی مستحق نہ ہو گی - فکر اور اُسلوب ایک راگ کے دو سُر ہیں جن کے مل کر ایک ہو جانے ہی سے راگ پیدا ہو سکتا ہے اور جن کے بغیر راگ کا تصور نہیں کیا جا سکتا - ادب میں ہم کو پُرانے اسالیب سے بھی کام لینا ہے اور نئے فکری میلانات کے مطابق نئے اسالیب ایجاد کرنا ہے، لیکن ہر بے قرینہ بے سوچی سمجھی بے قرینہ بدعت کو ہم اُسلوب نہیں کہہ سکتے - اُسلوب تو وہ ہے جس کو خود مواد متعین کر کے پیدا کرے مگر جب یہ اُسلوب وجود میں آجائے تو ایسا ہو کہ مواد کی زندگی کا ضامن ہو سکے۔" (باقی)

دُنیا کیونکر دریافت ہوئی

نقل و حرکت اور آمد و رفت کے ذرایع نے اتنی ترقی کی ہے کہ اس وقت یہ اندازہ لگانا مشکل ہے کہ گذشتہ میں ان کی کیا حالت تھی۔ اگلے زمانے میں سفر محض دقت طلب اور خطرناک ہی نہیں تھا، بلکہ سب سے بڑی مشکل یہ بھی کہ دنیا کے بہت سے حصے نامعلوم تھے۔ چنانچہ اگر ہم قدیم عہد رومہ کے نقشوں پر نظر کریں تو ہم کو معلوم ہوگا کہ دُنیا کی وسعت ان کے نزدیک عبارت تھی صرف سواحل بحر روم اور یورپ کے جنوبی اور وسطی علاقوں سے یا پھر مصر اور ہند کے ساحلی مقامات سے۔ اسوقت جہاز چونکہ کمزور تھے اور سمندر کے طوفانوں کا مقابلہ نہ کر سکتے تھے اس لئے سیاحوں اور ملاحوں کو اتنی بھی ہمت نہ ہوتی تھی کہ وہ آبنائے جبرالٹر سے باہر نکلیں اور بحر اٹلانٹک کی موجوں کا مقابلہ کریں۔ ان کی سفر کی کامیابی کا انحصار صرف ستاروں، ہواؤں اور معمولی قسم کے پرکار پر ہوتا تھا، ان لوگوں کا خیال یہ بھی تھا کہ دنیا گول نہیں بلکہ چپٹی ہے اور اگر کوئی شخص برابر ایک طرف سفر کرتا رہے تو وہ کسی وقت دنیا کے کنارے پر پہونچ جائے گا۔ اسی کے ساتھ برباد ہو جانے والے جہازوں کے واقعات بھی سنتے رہتے تھے اور خایف رہتے رہتے تھے۔

اس کے علاوہ یوں بھی سیکڑوں خطرناک قسم کی باتیں مشہور تھیں، مثلاً یہ کہ وہاں کُتّے کے برابر چیونٹیاں ہوتی ہیں، آدمیوں کی طرح بولنے والے کتّے پائے جاتے ہیں، لمبی لمبی ٹانگوں والے آدمی ہیں جو اپنی لمبی ٹانگوں سے سورج کی دھوپ چھپا لیتے ہیں، ایسے انسان بھی ہیں جو کتّوں کا سا منھ رکھتے ہیں، ان کے زبان نہیں ہے اور چہرہ سینے کے درمیان ہے۔

خیال کیا جاتا ہے کہ سب سے پہلے اہل فنیشیا نے تجارتی مقاصد کی غرض سے بحر روم میں سیاحت شروع کی انھوں ہی نے سب سے پہلے تجارتی مقامات اور بحری سفر کے راستے دریافت لئے اور سب سے پہلے اوفیر Ophir پہونچے، جس کا ذکر سلیمان کی کتاب میں پایا جاتا ہے اور وہاں سے سونا، ہاتھی دانت، گوریلا بندر اور مور لائے۔

اہل فنیشیا کے بعد اہلِ یونان نے کچھ اور مقامات تلاش کئے، چنانچہ اسپین میں، وادی نیل، سسلی اور فرانس اور مارسیلز وغیرہ انھیں کی تلاش کا نتیجہ ہیں، اس کے تقریباً سو سال بعد اہل قرطاجنہ نے جو اہل فنیشیا کی نسل سے متعلق تھے اور رومہ کے حریف تھے، بحر اٹلانٹک میں کچھ اور مقامات دریافت کئے۔

ہیملکو (Hamlico) نامی ایک بحری کپتان تقریباً چار ماہ تک فرانس کے ساحلوں کے قریب گشت کرتا رہا یہاں تک کہ وہ آئرلینڈ پہونچ گیا۔ کہا جاتا ہے کہ اس کے جہاز کو سیکڑوں بحری خطرات اور مصائب کا سامنا کرنا پڑا اس کپتان کی ڈایری سے پتہ چلتا ہے کہ مغرب میں وہ بحر سرگاسو (Sargasso Sea) سے ہوتا ہوا جزیرۂ ازورس (Azores) تک پہونچا جہاں بڑے بڑے جہاز غرق ہو چکے تھے۔

۶۰۰ قبل مسیح اہل فنیشیا نے ایک اور مہم سرکی۔ یہ لوگ مصر کے بادشاہ کی طرف سے بحر قلزم بھیجے گئے تھے۔ ان لوگوں کی تلاش دو سال تک جاری رہی۔ ان کے سفر کا راستہ، بحر ہند کے جنوب اور کیپ آف گڈ ہوپ سے لیکر بحر اٹلانٹک، آبنائے جبرالٹر اور مصر تک تھا۔ اس کے بعد ۴۸۰ یا ۴۷۰ قبل مسیح میں اہل فنیشیا نے ایک اور بڑا سفر کیا۔ یہ لوگ ہانو (Hanno) کی سرکردگی میں کارتھیج سے ساحل افریقہ کے لئے روانہ ہوئے تھے اور یہاں انھوں نے نو آبادیاں قایم کیں۔

اس سلسلہ میں جہاز رانوں کا سب سے زیادہ خطرناک سفر وہ تھا جو ان کو Land of Fire میں پیش آیا۔ ہانو لکھتا ہے کہ "آگ کے شعلے سمندر تک آتے تھے۔ گرمی کی شدت کی وجہ سے زمین تک پہونچنا دشوار تھا آتش فشاں پہاڑ پھوٹ پڑا تھا جس کے شعلے آسمان سے باتیں کر رہے تھے۔

ایک اور بہت اہم سفر وہ تھا وہ تھا جو ایک یونانی جہاز راں Pytheas نے کیا۔ یہ زبردست نجومی تھا اور مد و جزر کے رازوں سے واقف تھا۔ وہ مارسیلز سے میسیلیا کے لئے روانہ ہوا۔ وہ پہلے کارنوال کے ساحل پر رکا اور پھر شمالی اسکاٹلینڈ کے لئے روانہ ہوا۔ اور یہاں اس کو معلوم ہوا کہ اس جگہ سے چھ روز کے فاصلہ پر ایک ایسا مقام ہے جہاں نہ سمندر ہے اور نہ ہوا۔ ممکن ہے کہ یہ مقام وہی ہو جس کو آجکل ناروے کہتے ہیں۔

پھر یہ بحر شمالی سے ہوتا ہوا جرمنی کے کنارے کنارے بحر بالٹک تک پہونچ گیا اور اس میں شک نہیں کہ اُس زمانہ میں جب سمندر کی طرف رخ کرنا خطرناک تھا۔ یہ سفر بڑا عظیم الشان اور قابل قدر تھا۔

۳۰۰ قبل مسیح میں سکندر اعظم، یونان سے براہ خشکی روانہ ہوا۔ ایشیا ہوتا ہوا وہ ہندوستان آیا۔ یہاں کامیابی حاصل کرنے کے بعد اس نے خود بحری راستے سے جانا پسند کیا اور تمام فوج خشکی کے راستہ سے بھیجدی سکندر کے اس سفر سے لوگوں کو مشرقی ممالک کے بارے میں بہت معلومات فراہم ہوئیں۔

دُنیا کے نامعلوم حصّوں کا پتہ لگانے میں رومن اقوام نے بڑے بڑے کام کئے ہیں، نیل ڈیلٹا کا علم پہلے سے تھا۔ اور اسی کے ذریعہ ۲۵ سنہ قبل مسیح میں "رومن اقوام، حبش میں داخل ہوئے۔ فلاکس (Flaccus) نامی نے سنہ ق۔م میں صحرائے اعظم کا پتہ لگایا اور اس سے بہت پہلے رومن افواج یورپ کے شمالی حصہ کا پتہ لگا چکی تھیں۔ ۵۵-۵۴ قبل مسیح میں جولیس، برطانیہ کو دریافت کر چکا تھا۔ اور عرصہ تک برطانیہ رومن اقوام کی حکومت

میں شامل رہا۔

مشرق کی طرف رومن اقوام سکندر کے قایم کئے ہوئے راستوں پر چلیں اور امریکہ اور ایشیا کے درمیانی علاقوں کے ساتھ ساتھ چین سے بھی ربط پیدا ہوگیا۔ اس طرح حضرت عیسیٰ کے زمانہ تک دنیا کے بیشتر حصے معلوم ہو چکے تھے لیکن پھر بھی وہ موجودہ دنیا کے مقابلہ میں کم تھے ۔ امریکہ، آسٹریلیا، نیوزی لینڈ، جزائر مشرقی اور جاپان وغیرہ ممالک تو اس وقت خواب میں بھی کسی کو نظر نہ آتے تھے ۔ پھر بھی بادشاہ مراکش کے بھیجے ہوئے لوگوں نے جزائر کناری اور اسپینی ملاحوں نے Madeira کو ۸۰۰ قبل مسیح میں دریافت کر لیا تھا۔ اس کے بعد کئی صدی تک جہازرانوں کو یہی یقین رہا کہ وہ تمام دنیا کا پتہ لگا چکے ہیں اور انھوں نے کوئی اہم سفر نہیں کیا ۔ اہل فنیشیا اور رومن اقوام زوال پذیر ہو چکی تھیں۔ اس لئے عرصہ تک لوگوں کو دریافت کا خیال نہ پیدا ہوا۔

اس کے بعد اسکینڈی نیویا کے باشندوں نے اسی جرأت اور ہمت کے ساتھ جو اہل فنیشیا اور رومن اقوام میں تھی اپنے جہاز بحر سفید کی طوفانی لہروں کے سپرد کر دے اور آخر کار انھوں نے قسطنطنیہ، بحر اسود، والگا، بحر کیسپین، سائبیریا اور بحر بالٹک کے ساحلوں کا پتہ لگایا۔ لیکن سب سے بڑا کارنامہ ۹۸۶ء میں ہوا جب نئی دنیا کی دریافت ہوئی ۔ اور اس دریافت کا سہرا بجارنی (Bjarni) کے سر تھا۔ جو دراصل گرین لینڈ کی تلاش میں نکلا تھا۔

چار سال بعد لیف ارکسن (Leif Ericsson) بھی اپنی راہ سے بھٹکتا ہوا Nova Scotia کے جنوبی حصہ پر پہونچ گیا ۔ ۱۰۰۲ء میں تھارفن بھی نئے ممالک کی تلاش میں کئی جہاز لے کر چلا ۔ وہ گرین لینڈ سے ہوتا ہوا لبریڈر کے ساحل اور پھر ون لینڈ (Vinland) پہونچا ۔ تھارفن نے جس جگہ اپنی نوآبادی قایم کی تھی اس کا نام Hop تھا۔ لیکن ریڈ انڈین کے حملوں کی وجہ سے ان کو بھاگ کر دوبارہ گرین لینڈ آنا پڑا۔

اس زمانہ میں ملک چین کے ہر طرف چرچے تھے جس کی بابت عجیب عجیب دلچسپ روایتیں اور کہانیاں مشہور تھیں مگر اس وقت تک کوئی بھی وہاں تک پہونچنے میں کامیاب نہ ہو سکا تھا ۔۔۔ البتہ کچھ تبلیغی اداروں کے مبلغین نے وہاں تک پہونچنے کی کوشش کی مگر وہ بھی وسط ایشیا کے کچھ حصوں تک پہونچ کر رہ گئے۔ البتہ چین کا تھوڑا بہت بھید پانے میں اول اول کسی حد تک وینس کے تین باشندے (مارکوپول، اس کا باپ اور اس کے چچا) تھے۔

مارکوپول کے باپ اور چچا ۱۲۵۵ء میں تجارت کی غرض سے نکلے اور بالآخر بغیر کسی ارادہ کے پیکنگ کے قریب تاتار کے بادشاہ اعظم خاں کے دربار میں پہونچ گئے ۔ بادشاہ ان سے مل کر بہت خوش ہوا اور باہم دوستانہ تعلقات ہو گئے اور چودہ سال کے بعد یہ دونوں بھائی اپنے شہر وینس آئے ۔ ۱۲۷۱ء میں وہ پھر مارکو کو ہمراہ لے کر روانہ ہوئے ۔ مگر بجائے چین پہونچنے کے وہ امریکہ کے راستہ سے بحر فارس میں جزیرہ ہرمز میں پہونچ گئے اور

۱۲۷۵ء میں پیکنگ پہونچے۔

چونکہ کسی اور یورپ کے آدمی کو یہ موقع نہ نصیب ہوا تھا کہ وہ چین آتا یا تاتار خاں سے ملتا اس لئے مارکو پر خان کو پورا اعتماد تھا۔ مارکو نے تاتاری زبان سیکھ لی اور بادشاہ نے اس کو چین کے صوبہ کا گورنر بنا دیا۔ اس نے وہاں کے حالات کو من وعن بیان کیا ہے۔

صحرائے گوبی میں سفر کرنا اس زمانہ میں بہت خطرناک تھا۔ بھوت، پربت، شیطان، چڑیلوں اور بُری روحوں کے تذکرے ہوتے رہتے تھے۔ لہذا کوئی سفر کا قصد ہی نہ کرتا تھا۔

مارکو نے لکھا ہے کہ تبت میں ایسے کتے گدھوں کے برابر دیکھے اور ایک قوم ایسی دیکھی جو اپنا چہرہ گہرا نیلا رنگتی تھی۔۔ اس کے علاوہ سب سے بڑھ کر عجیب چیز خود خان کا دربار تھا۔۔ یہ لوگ ۱۲۹۵ء میں اپنے وطن وینس واپس پہونچ گئے، وہاں ان کے دوستوں نے ان کا خیر مقدم اس طرح کیا جیسے کہ قبر سے مردہ زندہ ہو کر نکل آیا ہو۔

جنوبی مغربی یوروپ میں پرتگال ہمیشہ سے بہت مشہور تجارتی شہر رہا ہے۔ یہاں سے بھی کئی جہازراں تجارت کے لئے نکلے اور انھوں نے بڑے کارہائے نمایاں انجام دئے۔

سب سے پہلے پرنس ہنری کا نام آتا ہے۔ ہر چند کہ وہ جہازرانوں کے ساتھ خود کبھی نہیں گیا مگر اس نے یکے بعد دیگرے جہازرانوں کے بہت سے گروپ روانہ کئے تاکہ وہ کوئی نیا ملک تلاش کریں جہاں پرتگالیوں کا جھنڈا قایم ہو سکے اور ان کی تجارت فروغ پا سکے۔۔ اس کام کے لئے اس نے جہازرانوں کو باقاعدہ تعلیم دلائی، نقشہ جات پر بحری راستوں کے نشان بنائے اور اس طرح جہازرانی کو وسعت دی۔

اس زمانہ میں بحری راستوں کی حد (Cap Bojador) اور شمالی مغربی افریقہ تک تھی۔ اس کے آگے تمام ممالک غیر دریافت شدہ تھے۔

۱۴۴۵ء میں پرتگالی جہازراں دریائے Senegal کے دہانے تک پہونچ گئے۔ جس کو وہ نیل کی ایک شاخ سمجھے ہوئے تھے اور انھوں نے پھر دریائے گیمبیا کا پتہ لگایا اور سال بھر کے بعد ہی جزائر کیپ ورڈ دریافت کئے گئے۔۔ اور افریقہ کے ساحلوں پر پرتگالیوں کا قبضہ بڑھنے لگا۔

۱۴۶۰ء میں ہنری کا انتقال ہو گیا مگر تلاش وجستجو کی وہ روح جو اس نے اپنے ہموطنوں کے دلوں میں پھونک دی تھی بدستور قایم رہی۔ ۱۴۸۵ء تک افریقہ کے تقریباً تمام مغربی ساحلی حصے پرتگالیوں کو معلوم تھے۔ اور اس کے بعد ۱۴۸۶ء میں Bartholomew Diaz نے جنوبی افریقہ کے باقی ماندہ حصے معلوم کر لئے۔

ہندوستان کی بے انتہا دولت اور معدنیات نے واسکوڈی گاما کو بھی اس طرف متوجہ کر لیا۔ وہ ۸ جولائی ۱۴۹۷ء کو سفر کے لئے روانہ ہوا۔ مگر تین ماہ تک اسے خشکی کا منظر نہ آیا۔ یہاں تک کہ وہ جنوبی افریقہ میں خلیج سینٹ ہیلینا تک

پہونچ گیا - اور اس کے بعد Natal میں قیام کیا اس کے بعد وہ بحر ہند میں بندرگاہ کالی کوٹ پر آپہونچے - یہاں سے وہ مسالہ اور دیگر اشیاء بغرض تجارت انگلستان لے گیا - واسکوڈی گاما اس کے بعد پھر ہندوستان آیا -

واسکوڈی گاما کی مہم سے چند سال پہلے امریکہ کی دریافت ہوئی تھی - جس کا سہرا کولمبس کے سر ہے جو ایک جولاہے کا لڑکا تھا - جب وہ اپنے عظیم الشان سفر پر روانہ ہوا تو پہلے جزائر کناری میں قیام کیا - اور وہاں سے جب پھر جہاز کے لنگر اٹھے تو مدتوں تک کسی خشکی کا حصہ نظر نہ آیا اور کولمبس کے ساتھیوں میں بدامنی پھیل گئی - وہ سب اسپین واپس چلنے پر اصرار کرنے لگے - بڑی مشکل سے کولمبس نے ان کو چند روز اور انتظار کرنے پر مجبور کیا اور یہ مدت ختم ہو رہی تھی کہ خشکی کا حصہ نظر آگیا - یہ جزائر بہاما کا ایک جزیرہ سان سالویڈر تھا - ساتھیوں کے دل بڑھ گئے اور وہ چند روز اس جزیرہ میں قیام کرنے کے بعد دوبارہ سفر کو نکلے - اب کے جزیرہ کیوبا و ہیٹی دریافت ہوا اور یہاں سے وہ اپنے وطن کے لئے واپس چل پڑا - کولمبس نے اٹلانٹک میں بحری سفر کا راستہ متعین کیا اور اسی سال پھر نئے ممالک کی تلاش میں نکل کھڑا ہوا - اب کے اس نے ڈومینیکا، جزائر لیوارڈ، نیوس، سینٹ کٹس، سانتا کروز، پورٹوریکا اور جمائیکا وغیرہ دریافت کیا - اسکے بعد کولمبس نے دو اور سفر کئے جس میں اس نے ٹرینی داد اور جنوبی امریکہ کا کچھ حصہ دریافت کیا قبل اسکے کہ وہ اپنی نوآبادی ہیٹی کی طرف روانہ ہوئے بدقسمتی سے کولمبس سے اور حکمران وقت سے جھگڑا ہو گیا جس نے کولمبس کو قید کر کے اسپین بھیجدیا، اس کا چوتھا اور آخری سفر وہ تھا جو اس نے وسط امریکہ تک کیا - اور پھر آگے راستہ بند پاکر واپس اسپین آگیا - برسٹل اس زمانے میں بڑا تجارتی مرکز تھا - وہاں سے ادھر ادھر جہاز ران بھیجے جارہے تھے اور جان کیبٹ نے شمالی اٹلانٹک میں پہونچ کر پہلے لیبراڈور میں قیام کیا تب مچھلیوں کی سب سے بڑی شکارگاہ بینک کی دریافت کی - اور اس کے بعد اسکے لڑکوں نے مزید دریافتیں کیں انھوں نے چین اور ہندوستان پہونچنے کے لئے شمالی مشرقی بحری راستہ دریافت کیا - نئی دنیا دریافت ہو جانے کے بعد وہاں کی آمد و رفت شروع ہو گئی تھی مگر ابھی تک ساحلی خطوں کے علاوہ ملک کے وسط میں کوئی نہ پہونچ سکا تھا کیونکہ بیچ میں ہزاروں گھنے جنگل واقع تھے - مگر معدنیات کی حرص میں اسپین کے بادشاہ نے Hernando Cortez کو جنوبی امریکہ کی دریافت کے لئے روانہ کیا اور ۱۵۲۱ء میں اسپین والوں نے میکسیکو پر قبضہ کر لیا - اس کے علاوہ اور بہت سے جنوبی خطوں پر اسپین والوں کا جھنڈا لہرا رہا تھا -

۱۵۴۰ء میں فرانسسکو کورونا ڈو نے ریاستہائے متحدہ کے جنوبی اور مغربی حصے جن میں کیلیفورنیا اور کولوریڈو وغیرہ شامل تھے دریافت کئے - دوسرے اسپینی Hernando de Soto نے دریائے الاباما کے ذریعہ سے مسی سیپی Mississippi کا پتہ لگایا -

۱۵۱۳ء میں واسکوڈی بالبوا نے مع اپنے ساتھیوں کے آبنائے پناما کو عبور کیا۔ یہ پہلے لوگ تھے جنھوں نے بحر پیسفک میں سفر کیا۔ تیس سال بعد فرانسسکو پزارو نے سونے کی لالچ میں پیرو میں انکا تسبر پر قبضہ کیا۔ اور ۱۵۴۰ء میں اس نے بڑی صعوبتیں برداشت کرکے Andes کے مشرقی حصے دریافت کئے۔ اسپینی باشندے اب پوری طرح جنوبی امریکہ میں آباد ہو چکے تھے۔۔۔۔ سب سے پہلے جس آدمی نے اپنے ساتھیوں کے ساتھ تمام دریا کا سفر کیا وہ ایک پرتگالی Ferdinand Magellan تھا۔ اس نے تمام دُنیا گھوم کر بحر پیسفک میں جس کو اب تک یونہی استعمال کیا گیا تھا، اپنے جہاز ڈال دئے۔ یہاں مصیبت یہ آئی کہ ان لوگوں کا کھانا پانی ختم ہوگیا۔ جو کچھ ان کے ساتھ تھا وہ سڑنے لگا جسکو کھانا ناقابلِ برداشت تھا۔ اور اسی دوران میں وبا پھیل گئی جس نے ان سب کو زندگی سے اور بھی مایوس کر دیا۔ لیکن یہ لوگ کوشش کرتے رہے اور بڑھتے ہی رہے یہاں تک کہ فلپائن میں، جزیرہ کیبو پر پہونچ گئے۔ میگلن کا صرف ایک جہاز صحیح سلامت اسپین واپس جا سکا۔ تقریباً نصف صدی سے زائد عرصہ کے بعد ۱۵۸۰ء میں ایک انگریز نے بھی تمام دنیا کا گشت لگانے کا ارادہ کیا۔ جنوبی امریکہ کی طرح شمالی امریکہ نے بھی سفید قوموں کی اطاعت قبول کرنی شروع کر دی ۱۵۳۴ء میں Jacques Cartier نے نیوفاؤنڈلینڈ، لبراڈور اور جزیرہ پرنس اڈورڈ کا سفر کیا اور دوسرے سال سینٹ لارنس تک بڑھ گیا۔ ان دریافتوں کی وجہ سے کنیڈا میں فرانسیسی حکمراں آباد ہو گئے۔

Martin Frobisher جان ڈیوس اور ہنری ہڈسن نے انتہا تک پہونچنے کے لئے شمالی مغربی راستہ کی تلاش کے سلسلہ میں کنیڈا میں قابل قدر دریافتیں کیں اور آخری سفر میں ہڈسن نے وہ بڑی خلیج دریافت کی جسکو خلیج ہڈسن کہتے ہیں۔ مگر اسکی دریافتوں کے بارے میں اسکے بے وفا ساتھیوں کی وجہ سے زیادہ علم نہیں ہو سکا۔ اسکے ساتھیوں نے اسکو مع اسکے جوان لڑکے کے برفستان میں دفن کر دیا۔ پُرانے زمانہ کے لوگوں کے دل میں یہ خیال جاگزیں تھا کہ بڑے جنوبی سمندروں میں خشکی کا کوئی نہ کوئی حصّہ ضرور ہوگا مگر ۱۶۴۲ء تک کوئی جگہ دریافت نہ ہو سکی۔ اسی زمانہ میں ایک ڈچ جہازراں Abel Tasman نے خشکی کا ایک نامعلوم حصّہ دریافت کیا جس کا نام تسمانیا رکھا۔ مگر اسکے ساتھی بھوتوں کے خوف سے اندر نہ داخل ہوئے، اسی سفر میں تسمان نے نیوزیلینڈ دریافت کیا۔ مگر بدقسمتی سے وہ آسٹریلیا کو دریافت نہ کر سکا۔ حالانکہ وہ آسٹریلیا کے چاروں طرف چکر لگا چکا تھا۔ پھر بھی خشکی کا وہ حصّہ اسے نظر نہ آسکا۔

۱۷۶۹ء میں جیمس کُک آسٹریلیا کی تلاش میں نکلا۔ اسنے آسٹریلیا اور نیوزیلینڈ کے صحیح خاکے طیار کئے۔ ایک اور سفر میں اس نے انٹارکٹک کو عبور کیا اور ۰۰۰۰۰ میل تک کا سفر کیا۔ اسنے جنوبی سمندروں میں تمام دنیا کا چکر لگایا اور اسکو یقین ہو گیا کہ خشکی کا کچھ حصّہ قطب جنوبی کے آس پاس ضرور واقع ہے۔ ۱۷۷۶ء میں وہ خلیج ہڈسن میں داخل ہونے کے راستہ کی تلاش میں نکلا۔ اور پھر اسے نیوزیلینڈ سے گزرنا پڑا۔ اور اس نے سیڈوچ کے جزیرے دریافت کئے اور شمالی امریکہ کے پیسفک ساحل پر سفر کرتا رہا اور پھر ۱۷۷۹ء میں اسنے Hawaii Island دریافت کیا جہاں کے باشندوں نے اسکی زندگی کا چراغ گل کر دیا۔

مکتوبات نیاز

بندہ نواز - مینے نغگی کی بحث کسی رسالہ میں نہیں دیکھی اور دیکھی بھی ہو تو اب یاد نہیں - آپ نے وضاحت کے ساتھ تحریر نہیں فرمایا کہ نزاع کس بات پر ہے - غالبًا اس کی صحت و عدم صحت پر لوگوں میں اختلاف ہوگا

میں نہیں سمجھ سکتا کہ اس کو غلط کہنے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے - نغمہ، عربی لفظ سہی، لیکن شعراء فارسی نے اسے فارسی ترکیبوں کے ساتھ استعمال کیا ہے اور معنی و مفہوم کے لحاظ سے بھی نغگی غلط نہیں - اُردو میں اسکو سریلا پن کہتے ہیں - عرفی کا شعر ملاحظہ ہو :-

باہمہ کج نغگی خندند زاغانِ چمن،
عندلیبے گر زند ناگاہ دستانِ درست!

اس سے زیادہ معتبر سند اور کیا ہو سکتی ہے - اس شعر میں کج نغگی کا مفہوم بالکل وہی ہے جو اُردو میں کنسُرے پن کا ہے یعنی سریلے پن کا ضد

مکرمی - یقینًا آپ کے دو خطوں کا جواب مجھ پر واجب ہے، لیکن اس وقت تک تعمیل ارشاد نہ کر سکنے کی شرم ہمیشہ مانع آئی - کیا عرض کروں کہ جو کچھ کرنے کو جی چاہتا ہے، اس کے لئے نہ اب دل و دماغ طیار ہیں اور نہ وقت مُساعد، اور جو کرنا نہیں چاہتا، اسے جبرِ حیات کی غرض سے کرنا پڑتا ہے

ہرچند تن آسانی اور راحت طلبی کی عادت پہلے بھی تھی، لیکن دماغ برابر کام کرتا رہتا تھا، اب بدقسمتی سے اس میں بھی کمی ہوتی جا رہی ہے اور جی یہ چاہتا ہے کہ ہر وقت چھوٹے چھوٹے بچے سامنے ہوں اور انکی مہمل باتیں سُنتا رہوں

آپ نے جس مسئلہ کی طرف توجہ فرمائی ہے وہ اس قدر اہم ہے کہ اس کی تکمیل کے لئے عمر خضر درکار ہے اور یہاں "حباب" کی سی فرصت زیست بھی حاصل نہیں، شام کو بستر پر جاتا ہوں اس یقین کے ساتھ کہ اب طلوع آفتاب نہ دیکھ سکونگا اور صبح کو اُٹھتا ہوں تو یہ درد لئے ہوئے :-

نہ باتو رفتم دلے بہ تو در غمت مُردم　　یکے زدست نیامد ازیں دو کار مرا

آپ کہتے ہیں اس حادثہ کو بھلا دوں، لیکن ان نشتروں کے نکل جانے کے بعد تو ایک دن جینا بھی دشوار ہے۔

پیوند دل از ہمہ بریدیم،
دیرے ست کہ خاطرم بجا نیست

خیر، اس قصہ کو چھوڑئے، یہ بتائیے کہ آپ مجھ سے کیا خدمت لینا چاہتے ہیں۔ کہیں ایسا تو نہیں کہ میں اس کا اہل نہ ہوں، اور آپ کو اپنے حسن ظن سے شرمندہ ہونا پڑے۔

آپ نے کجا کا استعمال بالکل صحیح کیا ہے۔ یہ ہر جا اور ہر کجا کے معنے بھی دیتا ہے، معترض کی نگاہ وسیع نہیں ہے۔ خواجہ سلمان کا شعر ہے:

کجا در نو بہارے لالہ روئے ست
کجا در گلشنِ زنجیر موئے ست

اس شعر میں کجا، ہر جا (ہر جگہ) کے معنے میں مستعمل ہوا ہے۔

ہر کجا کے مفہوم میں نظامی کا یہ مصرعہ ملاحظہ ہو:

کجا او نہد پائے ما سر نہیم

معترض کو یہ سنکر شاید اور تعجب ہوگا کہ اضافت کی حالت میں اس کے معنے چہ جا کے بھی ہو جاتے ہیں۔ محسن تاثیر کہتا ہے:-

چنیں کہ باتو دلِ بے نفاقِ من صاف ست
اگر تو صاف نباشی کجائے انصاف ست

اُردو میں دیوار پر کہگل کرنا عام محاورہ ہے جو فارسی "کاہ گل" کا مخفف ہے۔ فارسی میں اسے آرزہ بھی کہتے ہیں اور اسی نسبت سے معمار کو آرزہ گر۔

جدید فارسی میں بہت سے نئے نئے مصدر آگئے ہیں اور یقیناً اب بالکل نئے آمدنامہ کی ضرورت ہے، آپ نے اس پر کافی محنت کی ہے۔ مسودہ دیکھ لوں تو غور کروں کہ اس میں کسی اور اضافہ کی گنجایش ہے یا نہیں۔ بیغاریدن (طعن و سرزنش کرنا)، بنگشتن (نگلنا)، بنشافتن (بٹھانا)، چوخیدن (پھسلنا)، چغریدن (نالہ وزاری کرنا) چخیدن (لڑنا۔ اُردو میں بھی چخ کرنا اسی معنے میں آتا ہے) وغیرہ بہت سے نئے مصدر جدید فارسی میں مستعمل ہیں۔ کیا آپ نے اپنی فرہنگ میں انھیں شامل کر لیا ہے۔

فارسی میں خیر کا لفظ نہیں کے معنے میں آتا ہے، اس سے انکار نہیں، لیکن صرف اس وقت جب یہ لفظ تنہا بغیر کسی فعل کے استعمال کیا جائے، فعل کے ساتھ اس کا استعمال فارسی میں بھی بالکل اسی طرح ہوتا ہے، جیسے اُردو میں

کہتے ہیں :- "خیریت تو ہے ؟"

نظامی کا وہ مشہور قطعہ ملاحظہ فرمائیے، جو اس شعر سے شروع ہوتا ہے۔

دوش رفتم بہ خرابات و مرا راہ نبود، می زدم نالہ و فریاد کس از من نہ شنود

اس کا چوتھا شعر ہے :-

گفت خیرست دریں وقت گرامی خواہی بے محل آمدنت بر در ما بہر چہ بود

یہاں خیرست بالکل "خیریت تو ہے" کے معنی میں لکھا گیا ہے۔

آپ بھی عجیب چیز ہیں۔ اے، شکر کرو کہ "کشتۂ دوست" ہو "کشتۂ دشمن" نہیں۔ تم کیا کرتے اگر وہ تمہیں اس قابل بھی نہ سمجھتے۔ غضب خدا کا اس رمز کو فاش کئے دیتے ہو، جس کی خبر "کراماً کاتبین" کو بھی نہ ہونا چاہئے!

میں ان سے ملوں گا اور تمہاری شکایت بھی کسی نہ کسی پہلو سے ان تک پہونچا دوں گا، لیکن کیا کروں گا اگر وہ سنکر صرف ہنس دئے۔

بیوقوف ہوئے ہو، نہ تمہارا روٹھنا کوئی نئی چیز نہ اُن کی نمایشِ احتراز کوئی نئی بات۔ جس طرح ٹھنڈے ٹھنڈے گئے تھے، ویسے ہی ٹھنڈے ٹھنڈے لوٹ آؤ۔ یہ گرمیاں ٹھیک نہیں۔ اگر تم نہ آئے تو اُن سے زیادہ مجھے افسوس ہوگا، سوال تمہارے نیم بسمل ہونے کا نہیں، بلکہ "اعتبارِ دستِ قاتل" کا ہے جو مجھے تم سے زیادہ عزیز ہے۔

تم اس قابل تو ہو نہیں کہ تمہاری کسی بات کا جواب دیا جائے، لیکن

چہ تواں کرد کہ بوئے تو خوش ست !

ہر بار تمہارے خط کا بھی جواب دیدیتا ہوں اور جو کوئی تمہارا ذکر کرتا ہے تو اسے سُن بھی لیتا ہوں۔ میں نے یہ کب لکھا تھا کہ "وہ آئے اور بہت بردل گئے" اور اگر یہ لکھا بھی تھا تو اس کا یہ مطلب تم نے کیونکر سمجھ لیا کہ میرے نزدیک قصور انکا تھا۔ یہ تو اپنی کوتاہی اور بیدلی کی بات تھی، نہ کہ اُن کی ۔۔۔ عجیب چیز ہو۔

بہر حال اگر تمہاری اس ذہانت و معنی آفرینی سے انھیں کوئی شکایت پیدا ہو گئی ہے تو وہ اپنی جگہ بالکل درست ہے، لیکن تم اسکی جوابدہی میں مجھے کیا لکھوگے، اس کو خدا ہی بہتر جانتا ہے۔

کیا کروں وقت و جرأت دونوں کا فقدان ہے، ورنہ خود آکر تم سے پوچھتا اور ۔۔۔ تم تو خیر، شرمندہ کیا ہوتے لیکن میرے دل کی بھڑاس تو نکل جاتی۔

قدیم سنسکرت لٹریچر

(بہ سلسلۂ ماہ اپریل ۴۷ء)

رگوید کے مطابق "منو" کی وہ حیثیت ہے جو یہودیوں، عیسائیوں اور مسلمانوں میں آدم کی بہ حیثیت ابوالبشر ہونے کے ہے یعنی یہ وہ شخصیت ہے جس سے تمام انسان پیدا ہوئے۔ نذر و نیاز چڑھانے والا قربانی کرنے والا پہلا پوجاری منو ہے۔ رگوید کے شاعر اُس کو "ہمارا باپ" کہہ کر مخاطب کرتے ہیں۔ "براہمنڑوں" میں اُس کے متعلق وہی قصہ بیان کیا گیا ہے جو کتبِ یہود میں طوفانِ نوح کا ہے۔ یہ "وِوَسوَت" (آفتاب یا چمکیلا آسمان) کا لڑکا ہے۔ اُسکا توام بھائی یم ہے۔ براہمنڑوں کے بعد کے مذہبی افسانوں میں سات منو گزرے ہیں۔ اخیر منو وہ ہے جس کے نام پر "منو" کا دھرم شاستر ہے۔

منو کی شخصیت تنہا ہے۔ جماعت یا گروہ کی حیثیت میں برگھو قوم کا ذکر ابھی آچکا ہے۔ اس گروہ کے علاوہ اور بھی پوجاریوں کے گروہ ہیں۔ ایک اُن میں انگیرس نام کے پوجاریوں کا افسانوی گروہ ہے۔ جب اندر دیوتا گایوں کے چھڑانے کے لئے جنگ کرتا ہے تو پوجاریوں کا یہ طبقہ اُس کے ساتھ ہوتا ہے اور اندر کی مدد کرتا ہے۔ دوسرا گروہ "سپت رِشی" نام کا ہے (رشی بہ معنی صاحب علم و کمال جس میں غیب دانی شامل ہے) براہمنڑوں میں ان سے مراد سات ستاروں کا وہ جھنڈ ہے جس کو عقد ثریا کہتے ہیں۔

رگوید کے مذہبی تخئیل اور مذہبی افسانوں میں چوپایوں کو بھی دخل ہے جن میں سے گھوڑا اور گائے قابل ذکر ہیں دیوتاؤں کے رتھ گھوڑے ہی کھینچتے ہیں۔ اس کے علاوہ آفتاب و آتش کی نمائندگی کا کام بھی گھوڑے سے لیا جاتا ہے۔ رگوید کے دو بھجنوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہندوستانی آریوں کے ابتدائی زمانہ میں گھوڑے کی قربانی کی جاتی تھی۔ گائے کی شان گھوڑے سے بہت زیادہ نمودار ہے۔ اُس کے نمایاں مفاد کی وجہ سے شروع زمانہ ہی سے اُس کو اہم مرتبہ حاصل رہا ہے۔ درحقیقت اُس کی عظمت ہند و ایران کے زمانہ ہی سے قائم ہے۔ گایوں کی تشبیہ سے رگوید بھرا ہوا ہے۔ پانی سے بھرے ہوئے بادل (پرشنی) ہیں تو گائیں ہیں۔ صبح کی نوی شعاعیں ہیں تو گائے۔ خود زمین بھی رگوید کے شاعروں کے نزدیک گائے ہے۔ ایک رشی تو اُس کو ادتیہ ہی قرار دیکر ہدایت کرتا ہے کہ اُسکا ذبح کرنا درست نہیں۔ اُس کا لقب "اگھنیا" (ناقابلِ ذبح) رکھدیا گیا۔ اتھروید کے زمانہ میں گائے کی پرستش پورے طور پر

پختہ ہوگئی۔ اور اُس کے بعد کے زمانہ میں گائے بیل کے گوشت کھانے کی خرابیاں بیان ہونے لگیں۔ چنانچہ آج کل گائے کا جو تقدس ہے وہ ظاہر ہے۔

موذی جانوروں میں جن سے مذہبی افسانے متعلق ہیں اور جو مذہبی عقاید کا جزو ہیں سانپ قابل ذکر ہے۔ ایک شکل تو وہی ہے جس کو اندر کے مقابلہ میں ظاہر کیا گیا ہے اور جس کا نام ورِترَ ہے۔ اُس کی ایک شکل اور ہے جسکو اَہی (افعی) بُدھنا کہا گیا ہے۔ یہ آسمانی یا فضائی سمندروں میں رہتا ہے اور اُنہی صفات سے متصف ہے۔ رگ وید کے بعد کے ویدوں میں بحیثیت مجموعی سانپ نیم دیوتا صفت ہستیاں "گندھرو" وغیرہ کی طرح مانی گئی ہیں۔ اور جب سُوتروں کا زمانہ آتا ہے تو اُن کتابوں میں سانپوں کو نذر و نیاز چڑھانے کا قاعدہ مقرر ہونا پایا جاتا ہے۔ سوتروں کے بعد کی لٹریچر میں پہلی مرتبہ ناگوں کا ذکر آتا ہے، جو حقیقتاً انسانی شکل میں سانپ دکھلائے گئے ہیں۔ اسلئے ابھی بعد یعنی ویدی زمانے کے بعد کے زمانہ میں سانپوں کی پرستش تمام ہندوستان میں رائج پائی جاتی ہے۔ چونکہ رگوید میں سانپوں کی پرستش کا ذکر نہیں ہے اور ابتداً ہندوستان کی غیر آریہ قوموں میں ہی اُس کا رواج تھا اس لئے قیاس یہ ہے کہ بعد کے زمانے میں آریہ اقوام نے بھی اس آئین کو قبول کر لیا اور اس طرح سانپ کی پرستش کل ہندو اقوام کے عقایدِ مذہبی میں شامل ہوگئی ہے۔ ناگ پنچمی کا تیوہار اسی پرستش کے سلسلہ کی ایک کڑی ہے۔

آسمان و زمین۔ پہاڑ اور ندیوں کے ساتھ ساتھ رگ وید میں درختوں اور پودوں ہی کو مخاطب کیا گیا ہے اور اُن کی ثنا و صفت بیان کی گئی ہے۔ اُن کو شفا عطا کرنے والی شخصیت ظاہر کیا گیا ہے۔ بعد کے ویدوں میں اُن کو قابل عظمت۔ بیان کر کے اُن پر چڑھاوا چڑھایا جانا بتلایا گیا ہے۔ رگوید میں درختوں کے جنگل کی ایک علیحدہ شخصیت قرار دیکر اُس کا نام "ارن یانی" رکھا گیا ہے۔ اس دیوی کے نام پر ایک پورا بھجن ہے جس کا کچھ حصہ تخیلی نقطۂ نگاہ سے پیش کیا جاتا ہے۔ اس میں یہ بتایا گیا ہے کہ جنگل کی سنسان تاریکی کیا سماں پیدا کرتی ہے۔

"ایسی صدائیں سُنی جا رہی ہیں جیسے کہیں گائیں چر رہی ہیں۔
دور پر کوئی دھندلی سی جھونپڑی نظر آتی ہے۔
اور "ارن یانی" — جنگل کی پری۔
اس طرح آواز نکال رہی ہے جس طرح بیل گاڑی سے شام کے وقت آواز نکل رہی ہو۔
اس طرف کوئی شخص اپنی گائے کو اپنی طرف بلا رہا ہے۔
اُدھر کوئی شخص لکڑی کاٹ رہا ہے۔
جب کوئی شخص جنگل میں ذرا ٹھہرتا ہے۔
تو وہ خیال کرتا ہے کہ اُس نے کوئی آواز سنی۔

"ارن یانی" کبھی کسی کو نہیں ستاتی -
جب تک کہ خود کوئی شخص اُس کے زیادہ قریب نہ پہونچے -
جب وہ میٹھے میٹھے پھل کھا چکتی ہے -
تو خود اپنی مرضی سے آرام کرنے چلی جاتی ہے -
عطر پاش اور خوشبوؤں سے بھری ہوئی -
بغیر جوتنے کے غذاؤں سے مالامال -
حیوانوں کی ماں - جنگل کی پری -
اُس کو سراہکر میں نے اُس کی شان و عظمت میں اضافہ کیا ہے"

رگوید میں قدرتی مناظر و مظاہر کے علاوہ مصنوعات بھی قابلِ عظمت و پرستش اور خدائی صفات رکھنے والے مانے گئے ہیں - مثلاً یوجا اور قربانی کے وقت جو آلے استعمال ہوتے تھے - قربانی کے لئے لکڑی کا جو ڈنڈا یا کھمبا گاڑا جاتا تھا - کھیت جوتنے کا ہل - سوم کی بیل پیسنے کا پتھر - لڑائیوں میں استعمال ہونے والے ہتھیار اور نقارے وغیرہ

رگوید کے مذہبی دائرے میں عفریت اور شیاطین بھی داخل ہیں - ان کی دو قسمیں ہیں - ایک تو فضائی یا ہوائی عفریت ہیں - ان کو آسور کہتے ہیں - اس لفظ کے متعلق بحث قبل ازیں آچکی ہے - فضائی عفریتوں میں ورِتر کا ذکر بھی آچکا ہے جو اندر کا مدمقابل ہے - ایک عفریت وَل نام کا ہے - یہ بھی اندر کا دشمن ہے اور اُن مستحکم اور بظاہر قلعہ بند مقامات کی نمائندگی کرتا ہے جو کالے کالے بادلوں میں غاروں اور گھٹاؤں کی شکل رکھتے ہیں اور جن میں آسمانی گائیں مقید رہتی ہیں - ورِتر اور وَل بھائی بھائی ہیں اور اندر کے ہاتھ سے قتل ہوئے ہیں - اندر کا تیسرا دشمن ششن (یعنی پھنکارنے والا) ہے جس کا نام رگوید میں اکثر لیا گیا ہے - ایک اور بھی عفریت "سور بھانو" نامی ہے - جو سورج کو تاریکی سے ڈھانپ لیتا ہے - پچھلے سنسکرت کے زمانہ میں اس کا جانشین "راہو" ہوا - یہ چاند اور سورج کو نگل جاتا ہے جس کو گہن لگنا کہا جاتا ہے - ابتدا میں یہ تنہا شخصیت رکھنے والے عفریت تھے جن سے دیوتاؤں کا مقابلہ فرداً فرداً ہوتا رہتا تھا - بعد میں اسی قسم کے گروہ در گروہ مانے گئے اور دیوتاؤں اور اُن میں بحیثیتِ مجموعی جنگیں شروع ہوگئیں ـــــ منجملہ ان گروہوں کے ایک گروہ پنی نام کا ہے - یہ "اندر" کے فضائی دشمن ہیں - لغوی معنی اس لفظ کے کنجوس کے ہیں یعنی وہ لوگ جو نذر و نیاز اور قربانی کرنے میں بخل کرتے ہیں - مذہبی افسانوں میں یہ فضائی عفریت ہوگئے جو آسمانی خزانوں کو روکے بیٹھے ہیں - لفظ داس یا دسیو بھی عفریت کے معنی میں رگوید میں مستعمل ہوا ہے -

دوسری قسم وہ ہے جس کو غول کہا جا سکتا ہے - جس طرح آسور دیوتاؤں کے دشمن ہیں یہ انسان کے دشمن ہیں

اور زمین پر رہتے ہیں - ان کا عام نام راکشس ہے. یہ جانوروں کی شکل میں بھی رہتے ہیں - اور رگوید میں اُن کا ذکر اُس ضمن میں آتا ہے جبکہ دیوتاؤں سے اُن کو برباد و ہلاک کرنے کی دعا مانگی جاتی ہے یا اُن کے ہلاک اور برباد ہونے پر دیوتاؤں کی ثنا و صفت کی جاتی ہے - اتھروید میں اُن کو بدہیئت و بدقوارہ اور نیلے پیلے ہرے رنگ کا ہونا بیان کیا گیا ہے - رگ وید کے بیان کے مطابق یہ انسانوں اور گھوڑوں کا گوشت کھا جاتے ہیں اور اسی غرض سے اُن میں حلول بھی کر جاتے ہیں - اُن کی نسبت یہ خیال ظاہر کیا گیا ہے کہ وہ راتوں کو خفیہ گھومتے پھرتے ہیں، اور نذر و نیاز اور قربانی کی چیزوں پر خاص طور پر حملہ آور ہوتے ہیں - ویدی زمانہ کے بعد کے زمانہ میں یہ عقیدہ رائج پایا جاتا ہے کہ قربانی یا پوجا کی رسمیات کی ادائی میں یہ شیاطین رخنہ انداز ہوتے ہیں - ان راکششوں کی ایک خاص قسم ہے جس کا نام "پشاچ" ہے - رگوید میں اس طبقہ کا بہت کم ذکر ہے لیکن دیگر ویدوں میں اس طور سے اُن کو ظاہر کیا گیا ہے کہ وہ مُردوں کی لاشیں کھا جاتے ہیں اور یہ کہ وہ مُردوں سے گہرا تعلق رکھتے ہیں -

رگوید کے بھجنوں میں موت اور آئندہ زندگی کے متعلق اشارات شاذ ہیں - اُن کے لئے موجودہ زندگی ہی طرب انگیز تھی اور آئندہ کیا ہوگا اُس کی کوئی زیادہ فکر اُن کو نہ تھی - ان اُمور کی طرف توجہ آئندہ نسلوں کے لئے چھوڑ دی گئی تھوڑی سی واقفیت جو رگوید سے حاصل ہو سکتی ہے وہ اُس کی دسویں کتاب کے اُن بھجنوں میں ظاہر کی جائیگی جس میں مراسم تجہیز و تکفین کی تفصیل درج ہے - اُن سے جس اعتقاد یا عقیدہ کا اظہار ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ آگ یا قبر صرف جسم کو ضایع کرتی ہے - لیکن متوفی کی اصلی شخصیت لافانی ہے - اس شخصیت کی قابلیت جسم سے علٰحدہ ہونے کی مانی گئی ہے نہ صرف مرنے پر بلکہ بیہوشی کی صورت میں بھی - تاہم رگوید میں یا بعد کے ویدوں میں تناسخ کے عقیدہ کی طرف کوئی اشارہ نہیں ہے - گویا اُسوقت تک اس مسئلہ کا وجود نہیں تھا - رگوید میں البتہ ایک مقام پر یہ ظاہر کیا گیا ہے کہ روح پانی (بصیغۂ جمع) اور پودوں کی طرف چلی گئی - ممکن ہے کہ مسئلہ تناسخ کو اس جملہ سے اخذ کیا گیا ہو - واقعہ یہ ہے کہ جب بدھ مذہب چھٹی صدی قبل مسیح میں جاری ہوا تو عقیدۂ تناسخ ازدواج ٹنگلی کے ساتھ قائم ہو چکا تھا -

رگوید کا فلسفہ دیوتاؤں اور دیوتا صفت شخصیتوں کی تفصیل مندرجۂ بالا ذرا طول طویل معلوم ہوئی ہوگی - وجہ ظاہر ہے کہ رگ وید کا تقریباً کُل حصہ سوائے چند بھجنوں کے اُنھیں سے متعلق ہے - اب تک جو بیان ہوا ہے تقریباً ساری کتاب کا خلاصہ ہے - تاہم جو کچھ حصہ باقی رہ گیا ہے اُس سے بھی بہت سی ایسی واقفیت حاصل ہوتی ہے جو اس اعتبار سے بہت اہم ہے کہ اُس سے قدیم آریوں کے مزید عقاید و رسوم و خیالات کی توضیح ہوتی ہے - مثلاً آئندہ زندگی کے متعلق خیالات - مراسم شادی و غم - آفرینشِ عالم - تصوف وغیرہ - اب انکا تذکرہ حوالۂ قلم ہوتا ہے -

متعلقہ بھجنوں کے مطالعہ سے اس عقیدہ کا ہونا پایا جاتا ہے کہ مُردے کی روح عالم آسمانی میں اپنے آباؤ اجداد

کی ارواح کے پاس پہونچتی ہے - ابتداءً ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مُردے کو قبر میں دفن کرنے کی اور نعش جلانے کی رسمیں بلا امتیاز جاری تھیں - کئی بھجنوں میں موت کے سلسلہ میں مٹی کے گھر میں داخل ہونے کا ذکر ہے - لیکن اُسی کے ساتھ یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ تھوڑے زمانہ کے بعد ہی صرف جلانے کی رسم عام طور پر قایم رہ گئی - اور رسم تدفین صرف تارک الدنیا اشخاص اور دو برس سے کم بچوں تک محدود کر دی گئی — جلانے کی رسم کے متعلق یہ عقیدہ بھی قایم ہو گیا کہ اگنی متوفی کو اُس کی آسمانی منزل تک پہونچا دیتا ہے - اُس منزل تک پہونچنے کے دو راستے ہیں - ایک دیوتاؤں کا راستہ - دوسرے پِتروں (آباؤ اجداد) کا راستہ - اگنی اِسی راستہ سے متوفی کو لیجاتا ہے اور اس کے آباؤ اجداد کے پاس پہونچا دیتا ہے جو یَم کے ساتھ بیٹھے ہوئے خوشیاں اور رنگ رلیاں مناتے ہوتے ہیں - یَم ایک بڑے درخت کے سایہ میں دیوتاؤں کے ساتھ سوم پی رہا ہے - بانسریاں بج رہی ہیں اور گیت گائے جا رہے ہیں - یہاں وہی لوگ پہونچتے ہیں جنھوں نے بہادری کے کارنامہ دکھائے ہیں - یا پوجاریوں کو اور بھاٹوں کو بیش از بیش بخششیں کی ہیں - اغیار یا بدکاروں کی روحیں کہاں جاتی ہیں یا اُن کا حال کیا ہوتا ہے اس کا ذکر رگوید میں نہیں - زیادہ سے زیادہ اُس کے مضامین سے جو اخذ کیا جا سکتا ہے وہ یہ ہے کہ ایسی ارواح زمین کے نیچے تاریک گڑھے میں ڈھکیل دی جاتی ہیں - رشیوں نے اس بارہ میں اس قدر خاموشی سے کام لیا ہے کہ بعض محققین نے یہ خیال کیا ہے کہ قدیم آریوں کے عقاید کے مطابق ایسی انسانی ہستیاں مرنے کے بعد کلّی طور پر فنا ہو جاتی ہیں - اتھروید میں البتہ دوزخ کے عقیدہ کا اظہار کیا گیا ہے اور یہ عقیدہ مابعد کے زمانہ میں دوزخوں اور جہنموں کے ایک پیچیدہ سلسلہ کے قایم ہونے کا باعث ہو گیا -

رگ وید کے مطابق یَم مُردوں کی ارواح کا سردار ہے - کُل تین بھجن اُس کے نام پر ہیں - وہ پہلی شخصیت ہے جس نے آسمانی منزل تک پہونچنے کا راستہ دریافت کیا اور وہاں پہونچ گیا - جس طرح اوستا میں یَم، وِوَن ہنٹ کا لڑکا ہے اُسی طرح رگوید میں یَم، وِوسوت کا لڑکا ہے - مُردوں کی ارواح کو وہ لاتا ہے اور اُنکے آرام کے لئے سامان مہیا کرتا ہے -

"وہ جو بلندیوں کی راہ چلا اور جس نے تلاش کر کے بہتوں کے لئے راستہ دریافت کیا - وِوسوت کا لڑکا اور لوگوں کی ارواح کو لاتے والا - بادشاہ یَم - نذر و نیاز چڑھا کر اُس کی پرستش کرو" (منڈل دہم - سوکت ۱۴ - ۱)

رگوید کے زمانہ میں اگرچہ یَم تھوڑے بہت خوف کی چیز ضرور ہے لیکن وہ محض مُردوں کا سردار ہے - موت کا خوفناک دیوتا مقرر ہونا بعد کے زمانہ سے یعنی اتھروید اور اُس کے بعد کے Mythology زمانہ سے متعلق ہے - چغد اور کبوتر یَم کی ایلچی گری کا بعض اوقات کام دیتے ہیں لیکن اُس کے مقررہ جاسوس اور قاصد دو کتے ہیں جو موت کے راستہ کی محافظت کرتے ہیں - ملاحظہ ہو دو بندوں کا ترجمہ جن میں میت کو مخاطب کیا گیا ہے

"اپنے راستہ پر دونوں کتوں سے گزرتا ہوا دوڑتا چلا جا۔
وہ کتے جو سراما کے لڑکے چت کبرے اور چار آنکھوں والے ہیں۔
اُن سے گزرنے کے بعد اپنے آباؤ اجداد کے نزدیک تر پہونچ جا۔
جو یَم کے ساتھ عیش کر رہے ہیں۔
یَم کے وہ قاصد چوڑے نتھنے والے اور بھورے رنگ کے۔
زندگیاں چٹ کرنے والے آدمیوں کے درمیان گھومتے پھرتے ہیں۔
ہم اُن سے دُعا کرتے ہیں کہ وہ ہم کو مبارک زندگی بسر کرنے دیں۔
یہاں جہاں ہم ہیں اور آج ہی۔ کہ ہم سورج کی روشنی دیکھ سکیں۔" (منڈل دہم۔ سوکت ۱۴)

بعض مقامات پر رگوید میں یَم کو توام کے معنی میں بھی استعمال کیا گیا ہے، اس عقیدہ کے لحاظ سے کہ وہ اور اُسکی بہن یمی ایک ساتھ پیدا ہوئے تھے۔ اِن عقاید کے مقابلہ میں ایرانی اَوِستا کے بیانات بھی قابل غور ہیں جن سے ظاہر ہوگا کہ یَم کی ہستی بھی اولین مشترکہ عقاید کا جزو تھی۔ لیکن ایران میں کچھ تھی اور ہندوستان میں کچھ اور ہو گئی۔

(باقی) ا۔ ح

"بزمِ اخوت"

آج انسانیت جس دردناک دور سے گزر رہی ہے۔ اس کا بیان انسانی طاقت سے باہر ہے۔ بنگال، بہار، بمبئی اور کلکتہ کے واقعات کیا کم زہرہ گداز تھے، کہ آتشِ فساد پنجاب میں بھی بھڑک اُٹھی اور دیکھتے ہی دیکھتے اس کے سرکش شعلے آسمان سے باتیں کرنے لگے۔ خدا جانے کتنے ہوں گے جو خانماں برباد ہو کر نانِ شبینہ کو محتاج ہو گئے۔ کتنے ہوں گے جن کا اقتصادی اور کاروباری مستقبل تباہ ہو گیا، کتنے ہوں گے جو قانونی شکنجے میں بے گناہ کس دیئے گئے کتنی عورتیں اور بچے ہوں گے جن کے پرورش کرنے والے مر گئے۔ اور اب انھیں نہ کھانے کو روٹی اور نہ پہننے کو کپڑا اور نہ سر چھپانے کو جھونپڑا میسر ہے۔

ان المناک واقعات کو دیکھ کر ہر درد مند انسان کا دل دُکھ کر رہ جاتا ہے۔ اور وہ یہ سوچنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ کہ کیا مذہب کی تعلیم یہی ہے اور کیا مذہب میں شرافت و انسانیت کے لئے کوئی جگہ باقی نہیں — ہمارے خیال میں اب صرف ایک ہی تدبیر ہے اور وہ یہ کہ تمام نسلی و مذہبی تعصبات ختم کر کے انسانی معاشرہ کی بنیاد نسلِ آدم کی وحدت اور اخوت پر رکھی جائے۔ اور تمام بنی نوع انسان کو ایک رشتۂ محبت میں منسلک کیا جائے۔ ان حالات کے پیش نہاد ہم نے بزم اخوت کی بنا ڈالی ہے۔ قارئین نگار سے ہم امید رکھتے ہیں کہ وہ تمام کے تمام اس بزم میں شامل ہو کر انسانیت کبریٰ کی خدمت انجام دیں گے۔

حکیم اقبال حسن معتمد۔ ادارہ "بزم اخوت" روبرو دربار داتا گنج بخش۔ لاہور

بابُ الانتقاد

"آبشار"۔ مجموعۂ کلام فیض جھنجھانوی

حضرتِ فیض جھنجھانوی سے تعارف تو عرصے سے ہے مگر کبھی اتنی قربت نصیب نہیں ہوئی کہ میں انکا کلام کثرت سے سن سکتا۔ آٹھ دس مشاعروں میں ان کا کچھ کلام سننے کا اتفاق ضرور ہوا ہے لیکن میں فیض صاحب کی شاعری کے متعلق کوئی مستقل رائے قایم نہیں کر سکا، تاہم ایک شاعر کی حیثیت سے ان کو ہمیشہ احترام کی نظر سے دیکھتا رہا ہوں اور اب بھی دیکھتا ہوں۔

میرے ایک دوست کے ذریعے سے حضرتِ فیض کا کلام موسومہ "آبشار" مجھ تک پہونچا۔ اشتیاق کے ساتھ ہاتھوں ہاتھ لیا اور فرصت نکال کر پڑھنا شروع کر دیا۔ سب سے پہلے خواجہ محمد شفیع صاحب کا مقدمہ نظر سے گزرا۔ خواجہ صاحب نے اس مجموعہ کی جس قدر تعریف کی ہے، اس کا اندازہ صرف اس سے ہو سکتا ہے کہ اُن کی رائے میں فیض کے سوا کوئی اور شاعر صراطِ مستقیم پر چلنے والا پایا ہی نہیں جاتا اور فیض کا کلام یکسر الہام ہے۔ ظاہر ہے کہ اس مقدمہ کے مطالعہ کے بعد میرے شوق کو تیز تر ہونا چاہئے تھا، لیکن مجھے افسوس ہوا کہ میں نے صرف اس مقدمہ کا مطالعہ کرنے کے بعد ہی کیوں نہ کتاب بند کر دی تاکہ فیض صاحب کے کلام سے زیادہ متفیض ہوئے بغیر جو احترام ان کا میرے دل میں پیدا ہوا تھا وہ بدستور قایم رہتا۔ بہر حال میں نے مجموعۂ کلام کا بھی مطالعہ کیا اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ فیض کا کلام 'الہام ربانی کیا فکر انسانی' کی حیثیت سے بھی زیادہ بلند نظر نہیں آیا۔ اتنا وقت نہیں کہ میں کلامِ فیض کے تمام اسقام کو پیش کر سکوں، تاہم چند نمونے حاضر ہیں جن سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ بعض اوقات الہام بھی کتنا غلط ہوتا ہے۔

(۱) جب فروزاں ہو جوانی کی اندھیری رات میں عشرتِ امروز کا جام شرابِ ارغواں (نقد و نظر ۲۰)

ارغواں ایک قسم کا پھول ہے سُرخ رنگ کا اور اسی مناسبت سے سُرخ رنگ والی چیز کو ارغوانی (یائے نسبت کے ساتھ) استعمال کرتے ہیں۔ ارغواں کا لفظ بطورِ صفت استعمال نہیں ہوتا مثلاً:

بشرم رفتہ تنِ یاسمیں از آں اندام
بخوں نشستہ دلِ ارغواں از آں عارض (حافظ شیرازی)

در چمن از طراوتِ حسنش
آب بر روئے ارغواں بستم (ظہوری)

فیض صاحب نے یہی لفظ اور اسی غلطی کے ساتھ اپنی اور نظموں میں بھی استعمال کیا ہے۔

(۲) قطعہ گو ہر خامشی تفصیل ہر اجمال ہے — گوشِ شنوا ہو تو ہر ذرہ زبانِ حال ہے (انتقام ۶۴)

شنوا در اصل بفتحتین بمعنی شنوندہ بسکونِ نون بالکل غلط ہے۔ اردو میں بفتح نون ہی استعمال ہوا ہے مثلاً:

گوشِ شنوا ہو تو مرے رمز کو سمجھے — حق یہ ہے کہ میں سازِ حقیقت کی صدا ہوں (غالباً انشا)
اس قدر ناشنوا کون ہے انسانوں میں — ہر گہر تنبیہِ غفلت ہے ترے کانوں میں (زنبر)

(۳) ہر نالۂ حسرت ہوتا ہے آوازِ شگفتِ غنچۂ و گل (۳۱)

شگفتن دو معنی رکھتا ہے۔ اول واشدن و خندیدنِ گل و غنچہ اور دوسرا تعجب نمودن[ے]۔ پہلے معنی میں حاصل مصدر شگفتگی اور دوسرے معنی میں شگفت آتا ہے۔ جہاں پھول وغیرہ کے کھلنے کے معنی مقصود ہوتے ہیں وہاں لفظ شگفتگی استعمال کرتے ہیں اور شگفت کا لفظ تعجب اور حیرت ہی کے معنی میں مستعمل ہے مثلاً:

تبسم کناں دست بر لب گرفت — کہ سعدی مدار انچہ دیدی شگفت (سعدی)
شب از ماہ بر بست پیرایۂ — شگفتے بود نور در سایۂ (نظامی)
بخندید و انگشت بر لب گرفت — کز و ہر چہ آید نباشد شگفت (سعدی)

یہی غلطی فیض صاحب نے اور نظموں میں بھی کی ہے۔

(۴) گاہ خوننابہ فشاں ہے رخِ برہم کی طرح (لال قلعہ ۸۱)

افشاندن بمعنی ریختن و پاشیدن مستعمل ہے لہذا رخ کی صفت کسی طرح "خوننابہ فشاں" صحیح نہیں ہے جب تک کہ رخ سے خون بہتا ہوا نہ دکھایا جائے۔ اور برہم ہونے کی کسی حالت میں بھی رخ سے خون نہیں بہ سکتا۔

(۵) بلبل ہی اس چمن میں نہیں صرف سوگوار — پھولوں کے خارِ غم سے گریباں ہیں تار تار (حسین ۱۳۲)

تار تار ہو جانا اُس چیز کے متعلق بولا جاتا ہے جس کی ساخت میں تار موجود ہوں اور شکستہ یا مجروح ہونے پر اُسکے تار تار الگ ہو جائیں مثلاً جامہ و ریسمان وغیرہ۔ یہاں بجائے تار تار کے چاک چاک کہنا چاہئے تھا، غالباً یہاں لفظ گریباں سے شاعر کو دھوکا ہو گیا ہے۔ گریبان بیشک تار تار ہو سکتا ہے لیکن کپڑے کا گریبان نہ کہ پھولوں کا۔ پھولوں کے

ے درویش صاحب سے مجھے اس جگہ اختلاف ہے۔ تعجب کرنے کے مفہوم میں فارسی کا مصدر شگفتن نہیں بلکہ شگفتیدن ہے شگفت (بمعنی تعجب) شگفتن کا حاصل مصدر نہیں ہو سکتا، کیونکہ دونوں کے تلفظ میں فرق ہے۔ (نیاز)

گریبان کے لئے چاک چاک کا لفظ ہی صحیح ہے۔ دوسرا عیب شعر میں یہ ہے کہ جس طرح پہلے مصرعہ میں "بلبل بھی" کہا ہے اسی طرح دوسرے مصرع میں "پھولوں کے بھی" کہنا چاہئے تھا۔

(۶) قہقہہ زن پھول ہیں کلیاں تبسم ریز ہیں — نزہتِ منظر بہار ہے یا چمن آرائیاں (دوشیزۂ سحر ۱۵۲)

لفظِ قہقہہ میں خندہ بآوازِ بلند کا پہلو ہے۔ پھول کو خندہ زن یا تبسم زن تو کہہ سکتے ہیں مگر قہقہہ زن کہنا بالکل غلط ہے۔ پھول کی شگفتگی کو ہنسنے سے تعبیر کرتے ہیں نہ کہ قہقہے سے۔ کلی کو قہقہہ زن کہا جا سکتا ہے کیونکہ اس میں کھلتے وقت اکثر ایک آواز سی پیدا ہوتی ہے۔ پھول کو قہقہہ زن کہنا مہمل بات ہے۔

(۷) دل ہے پہلو میں مگر دل میں نہیں زندہ دلی — اس پہ طرفہ یہ کہ نوکِ خارِ غم سے ہے فگار (بعد المشرقین ۱۵۵)
نغمہائے روح پرور سے سماعت بہرہ ور — منظرِ فردوس منظر سے نظر سرمایہ دار (" ")
کشتۂ ذوقِ یقیں ہے صرف سوز و ساز ہے — اب بھی ہر آواز پر وہ گوش بر آواز ہے (کمال پاشا ۸۸)

ان اشعار میں "دل میں نہیں زندہ دلی" اور "منظرِ فردوس منظر" اور "آواز بگوش بر آواز" بالکل مہمل اور غلط ترکیبیں ہیں۔

(۸) ہر جبینِ ذرہ میں روشن ہے شمعِ معرفت — ہر لبِ غنچہ پہ ہے الحمد رب العالمین (اذانِ غم ۱۷۸)

اس شعر سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ذرے کی بہت سی جبینیں ہیں اور ہر جبین میں شمعِ معرفت روشن ہے اسی طرح "ہر لبِ غنچہ" کی ترکیب بھی درست نہیں ہے۔ یہاں "جبینِ ہر ذرہ" اور "لبِ ہر غنچہ" ہونا چاہئے تھا۔

(۹) فیض کیا کیا دل امیں گاہِ تصور نہ ہوا — میں نے جب پہلوئے مہتاب میں تارا دیکھا (۱۹۶)

"امیں گاہ" کی ترکیب معنی سے بے نیاز ہے۔

(۱۰) نسیمِ صبحِ گلستاں کا مرمریں نغمہ (جامع مسجد دہلی ۲۰۶)

نغمے کو مرمریں کہنا درست نہیں۔ سفید رنگ کی نسبت سے کسی چیز کو مرمریں کہنا درست ہو سکتا ہے، لیکن نغمے کو کسی طرح مرمریں نہیں کہہ سکتے۔ نغمہ ایک غیر مرئی شے ہے اور مرمریں صرف مرئی چیز کو کہا جا سکتا ہے، تیسرے سُرخ رنگ کی عمارت کو مرمریں نغمہ کہنا یوں بھی بے معنی ہے۔

(۱۱) تجھ سے وابستہ ہے اُس قوتِ اسلام کی شان — جو مہ و مہر پہ انگشت نما آج بھی ہے (قطب منارہ ۱۶۸)

"انگشت نما" فارسی کا محاورہ ہے جس کے معنی رسوا یا مشہور کے ہیں۔ یہ محاورہ اردو میں بھی اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ یہاں فیض صاحب نے جس معنی میں لکھا ہے وہ بالکل غلط ہیں۔ اسکے صحیح استعمال کی مثالیں ملاحظہ فرمایئے۔

انگشت نما داغ ہوا ساری سبھا میں (داغ)
اور انگشت نما ہوتے ہو کیا کرتے ہو (سائل دہلوی)

(۱۲) خیر ہے آپ میں کیوں جیں بجبیں آج کی رات — توبہ توبہ چلے جانا نہ کہیں آج کی رات (۱۷۳)

پہلے مصرعہ میں "آپ" کہا ہے اور دوسرے مصرعہ میں "چلے جانا" کہا ہے حالانکہ "چلے جایئے گا" ہونا چاہئے تھا یہ شتر گربہ ہے۔

(۱۳) مدعائے ضبط شمعِ زندگی لہرائی جاتی ہے — فغاں کے ساتھ کھنچکر جاں لبوں پر آگئی جاتی ہے (۱۹۴)

کشتیِ دل ورطۂ اندوہ میں آئی ہوئی — طاقِ مایوسی پہ شمعِ روح لہرائی ہوئی (خونابۂ دل ۹۰)

شمع کی لو لہراتی ہے نہ کہ شمع ۔ شمع کا لہرانا بالکل مہمل بات ہے۔

(۱۴) کیا حریفِ صحبتِ بیگانہ ہو طبعِ لطیف — سینۂ شبنم پہ برگِ سبزۂ تر سنگ ہے (۱۸۸)

"سینۂ برگِ سبزۂ تر" پر شبنم کا ہونا تو کچھ معنی رکھتا ہے مگر "سینۂ شبنم" پر "برگِ سبزۂ تر" کا ہونا بالکل غلط ہے۔ کہ سکتے ہیں کہ قطرۂ شبنم پتے کے نیچے کی طرف بھی پایا جاتا ہے مگر اس کو سوائے تاویل کے اور کیا کہہ سکتے ہیں۔ دوسرے اس بات کو فرض کر بھی لیا جائے تو اس کا کیا ثبوت ہے کہ "برگِ سبزۂ تر" سینۂ شبنم پر سنگ کی طرح بار ہے۔ برگِ سبزۂ تر تو شبنم کے وجود کا حامل ہوتا ہے پھر اسکو سینۂ شبنم پر سنگ کس طرح کہہ سکتے ہیں۔

(۱۵) یہ گلِ آتش بجاں یہ لالۂ روشن ضمیر — اے نسیمِ صبح تو نے تو چراغاں کر دیا (۱۹۷)

چراغاں شام کو یا رات کے وقت کیا جاتا ہے۔ صبح کے وقت نہ چراغاں کیا جاتا ہے نہ اس وقت چراغاں کرنا کوئی لطف یا معنی رکھتا ہے۔

(۱۶) جو گرتی ہوئی دیوار کی صورت میرے تقاضے تو نہیں — تو اُٹھتے ہوئے طوفاں کی طرح تم اپنے بہانے یاد کرو (۱۷۸)

"بہانے" کو "اُٹھتا ہوا طوفان" کہنا غیر مناسب ہے۔ طوفان کہکر کسی چیز کی شدت کو ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے اور بہانے میں کسی قسم کی شدت یا طوفانی کیفیت نہیں ہوتی، بہانہ ہمیشہ نرمی کے ساتھ کیا جاتا ہے۔

(۱۷) چپ بھی رہ واعظِ گوشہ نشیں آجکی رات — ہے دماغ اپنا سرِ عرشِ بریں آجکی رات (آجکی رات ۱۷۱)

یہ تبسم یہ سبئے ہوشربا یہ ساقی — تو بھی ایسے میں ٹھہر جا نہ یہیں آجکی رات

یہاں واعظ کی صفت "گوشہ نشیں" بیان کی ہے جو درست نہیں۔ عابد اور زاہد کے ساتھ گوشہ نشیں کی صفت صحیح ہو سکتی ہے۔

(۱۸) حسرت اندوز ہے حالِ دلِ دیوانۂ غم — عبرت آموز ہے ٹوٹا ہوا پیمانۂ غم (لالۂ طور ۷۹)

حالِ دلِ دیوانۂ غم کو تو حسرت اندوز کہ سکتے ہیں مگر ٹوٹے ہوئے پیمانۂ غم کا عبرت آموز ہونا کیا معنی رکھتا ہے پیمانۂ غم کے ٹوٹنے کے معنی سوائے مسرت یا فقدانِ غم کے اور کیا ہو سکتے ہیں۔ پیمانۂ شراب کا ٹوٹنا تو عبرت آموز ہو سکتا ہے مگر پیمانۂ غم کا ٹوٹنا بالکل اسکے برعکس بات ہے۔

(۱۹) فرطِ طرب سے رنج و محن جھومنے لگے   نیل و فرات و گنگ و جمن جھومنے لگے (ابرِ گہربار ۱۰۹)

رنج و محن کا فرطِ طرب سے جھومنا عجیب بات ہے۔ طرب کی حالت میں رنج و محن کا باقی رہنا اور پھر رنج و محن کا خود خوشی محسوس کرنا حد درجہ لایعنی سی بات ہے۔

(۲۰) تجھ کو میرے دلِ خوننابہ فشاں ہی کی قسم   مسکرا! خمکدۂ بادۂ احمر ہے تو (لالِ قلعہ ۸۳)

خمکدے کو مسکرانے سے دور کا بھی تعلق نہیں ہے۔

(۲۱) نسیمِ سحر کی سبک سیر آہیں   رگِ گل سے پھوٹی ہوئی شاہراہیں (سفرِ حیات ۹۰)
اُبلتی ہوئی لالہ زارِ شفق سے   ہزاروں گلابی گلابی نگاہیں
رگِ جاں بنائے چلا جا رہا ہوں

اس بند میں سب سے بڑی قابلِ اعتراض چیز تو یہ ہے کہ نگاہوں کو گلابی کہا ہے، آنکھ کو گلابی کہہ سکتے ہیں لیکن نگاہوں کو گلابی کہنا مہمل بات ہے۔ دوسری غلطی یہ ہے کہ "رگِ گل سے پھوٹی ہوئی شاہراہیں" لکھکر گل کی ہر رگ کو شاہراہ کہدیا ہے۔ حالانکہ چند راہوں میں سے صرف ایک ہی راہ کو شاہراہ کہہ سکتے ہیں نہ کہ سب کو۔

(۲۲) آتش بدل ہوں میں غمِ سبطِ رسول سے   بوئے کباب سوختہ آتی ہے پھول سے

اس شعر کے دونوں مصرعوں میں کوئی معنوی ربط نہیں ہے۔ آتش بدل تو آپ ہیں اور بوئے کباب سوختہ پھول سے آرہی ہے۔ اگر پھول کو آتش بدل کہا ہوتا تو بیشک اس میں سے بوئے کبابِ سوختہ آسکتی تھی۔

(۲۳) کھل رہا ہے خندۂ گل میں جمالِ نوعروس   ہنس رہی ہے جلوۂ شبنم میں روحِ انگبیں (آویزشِ معصوم ۱۰)

جلوۂ شبنم میں روحِ انگبیں کا ہنسنا مہمل سی بات ہے کیونکہ جلوۂ شبنم کا تعلق باصرہ سے ہے اور روحِ انگبیں کا تعلق ذائقہ سے۔

(۲۴) کیا تعجب ہے نسیمِ صبح کی آغوش میں   صورتِ غنچہ چٹک جائے دلِ اندوہگیں (۱۳۷)
دامنِ ناز کی جنبش سے چٹک ہی جاتا   غنچے میں رکھ نہ دیا قلبِ حزیں آج کی رات

جب تک دل کو استعارتاً غنچہ نہ کہا جائے محض دل کا چٹکنا نہیں بول سکتے۔

(۲۵) ذرہ ذرہ گلستاں کا آئینہ دارِ بہار   فرطِ حیرت سے دہانِ گل میں ہے انگشتِ خار (بہار ۱۴۴)

اول تو عالمِ بہار میں مسرت اور مستی کا زور ہوتا ہے نہ کہ حیرت کا دوسرے دہانِ گل میں انگشتِ خار کا تصور دماغ کسی طرح قبول نہیں کرتا۔

(۲۶) سرفروشی پر جو تُل جائے تو تیغ بے نیام   دلربائی پر اُتر آئے بتِ طناز ہے (شاعر ۱۴۰)

دلربائی پر اُتر آئے، کے بعد لفظ "تو" نہایت ضروری ہے

(۲۸) اشتہا ہو تو وہ حاضر ہے طعامِ خوشگوار   جسکی لذت من و سلویٰ سے کہیں بڑھکر بھی ہے (نگارِ مغرب ۱۶۴)

یہاں دوسرے مصرعہ میں لفظ 'بھی' بے محل ہے اس کی صحیح جگہ 'من وسلوی سے' کے بعد ہے

(۲۹) کچھ مکدر سا سرِ بالیں تجھے پاتا ہوں میں
لے چراغِ صبح سے پہلے بجھا جاتا ہوں میں

شاعر نے انسان کا بجھ جانا، مرنے کے معنے میں استعمال کیا ہے جو کسی طرح جائز نہیں انسان کا چراغِ زندگی تو بجھ سکتا ہے لیکن خود انسان کا بجھ جانا بالکل مہمل بات ہے۔

(۳۰) خدا نا کردہ بجلی نے ادھر دیکھا تو کیا ہوگا،
شمیم گل سے شاخِ آشیاں تھرائی جاتی ہے (۱۹۵)

شمیم کے معنی بو کے ہیں اور اُس ہوا کو بھی کہتے ہیں جس میں خوشبو ملی ہوئی ہو "شمیم گل" کے معنی تو سوائے بوئے گل کے اور کچھ ہو ہی نہیں سکتے لہذا شاخ آشیاں کا شمیم گل سے تھرانا بالکل مہمل بات ہے۔

(۳۱) اک بادِ سیمابی بر سامہ واختر سے
نکلے جو تڑپ کر وہ چاکِ دلِ مضطر سے (۱۹۶)

اُن کا چاکِ دلِ مضطر سے تڑپ کر نکلنا عجیب وغریب تخیل ہے۔ علاوہ اس کے مضطر، مضطرب کی جگہ استعمال کیا گیا ہے جو درست نہیں۔

(۳۲) کھنچی جا رہی ہے طنابِ رگِ جاں
بجھا جا رہا ہے چراغِ بصارت (دمِ واپسیں)[۱۲]

طناب خیمے کی رسی کو کہتے ہیں اسلئے طناب کا کھچنا خیمے کی درستی اور استادگی کو ظاہر کرتا ہے کے معنی میں جو مستعمل ہیں۔ اب سوچنا یہ ہے کہ اس شعر میں رگِ جاں کو طناب کیوں کہا گیا ہے جبکہ خیمے یا اسی قسم کی کسی چیز کا ذکر نہیں کیا۔ ظہوری کا شعر ہے:

سایبانِ محبتش چو زنند
دل زرگہائے جاں طناب کشد

اس شعر میں جہاں رگوں کو طناب کہا ہے وہاں محبت کا سائبان یعنی شامیانہ بھی دکھایا ہے۔ اگر اس شعر میں محبت کا سائبان نہ ہوتا تو طناب کا لفظ بے معنی سا ہو کر رہ جاتا۔ اس شعر سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ طناب کا کھچنا شامیانے یا خیمے کی درستی پر دلالت کرتا ہے نہ کہ خرابی پر بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ وزن شعر کو پورا کرنے کے لئے چونکہ طناب اور رگ میں کچھ مشابہت سی ہے اسلئے طناب کا لفظ کھدیا جسکی وجہ سے وزن کی کمی تو جاتی رہی مگر معنی کی کمی پیدا ہو گئی۔ مرتے وقت رگوں کا کھنچنا تو بولتے ہیں مگر رگوں کی طناب کا کھنچنا کوئی معنی نہیں رکھتا۔ (باقی)

نوائے ملت

جھلملاتے قہقہے، بجھتی ہنسی، تپتے شباب　　آگ میں ڈھلتے ہوئے نغمات، لو دیتے رباب
ٹوٹ فردوسِ زمیں پر اے جہنم کے عذاب!　　جاگ او روحِ بغاوت، زندہ باد اے انقلاب!!

صبح کا پرچم کچھ اس صورت سے لہراتا رہا
ہر اُجالے میں اندھیرے کا بھرم جاتا رہا

بے اُجالے رات منہ سورج کا دھو سکتی نہیں،　　رات کی ظلمت رسولِ صبح ہو سکتی نہیں،
نزع کے عالم میں روحِ عصر کھو سکتی نہیں　　زندگی ہر زخم پر ہنستی ہے رو سکتی نہیں

قہقہے بجھتے نہیں سیلِ غم و آلام سے
دیکھ وہ پھوٹی کرن پیشانیِ ایام سے

زلزلے سائے سے دب دب کر گزر جائیں گے کیا　　تند رو دھارے چٹانوں سے بھی ڈر جائیں گے کیا
آندھیوں کے سیل تنکوں سے اُتر جائیں گے کیا　　ڈگنے سے راستوں میں ہم ٹھہر جائیں گے کیا

تیز ہے نبضِ حوادث گرم خونِ انقلاب
کتنے سورج سامنے ہیں کتنی صبحیں ہم رکاب

یہ بہاریں، یہ جمال و رنگ کے جھوٹے رسول　　یہ دھواں دیتے شگوفے، یہ کفن بر دوش پھول
آہ یہ خلدِ وطن پر برق و طوفاں کا نزول　　بھول اے ہندوستاں سب کچھ مگر اتنا نہ بھول!!

کھا چکے اسپین و یونان جن کی تلواروں کے داغ
جھلملا سکتا ہے بجھ سکتا نہیں ان کا چراغ

اے بہشتِ رنگ و بو اے وادیٔ گنگ و جمن　　تل رہے ہیں بجلیوں میں کب سے نسرین و سمن
دہل رہے ہیں تیرے دھاروں میں شہیدوں کے کفن　　کتنے سینوں میں دھڑکی ہے، کتنے ماتھوں پر شکن

آفتابوں پر کمندیں ڈالتی ہو جن کی رات
وقت کی پھونکوں سے کجلاتا نہیں ان کا ثبات

جن کے ہوں افسانہ خواں ہسپانیہ کے بام و در　　ثبت ہو جبروت جن کی مصر و روم و شام پر
بابل و یونان نے دیکھے جنکی تیغوں کے شرر　　تا سوادِ چین پہونچی جن کی گردِ رہگزر

آسماں اُن کے سفینوں کو ڈبو سکتا نہیں
وقت اُنکی عظمتوں کے نقش دھو سکتا نہیں!!

پروفیسر شور (علیگ)

حیات اور رفیقِ حیات

ہنوز دل کو نہ احساسِ دردِ پنہاں تھا
ہنوز آدمِ خاکی بنا نہ انساں تھا

رہا تھا مرتبوں سے دور خاک کا ڈھانچہ
وہی تھا خاک کا پتلہ، وہی جمود زدہ

عروج پا سکے جن سے نہیں تھے وہ اسباب.
لطیف کیفیتیں، یعنے زیست کے آداب

وہ ایک کیفِ محبت لطیف تر دیدی
ہنوز حُسن کے پردوں کی ساز گار نہ تھی

ابھی تھا "عشق" کا احساس آدمی سے جدا
ہنوز آدمی کو اپنے دل کا تھا نہ پتا

نہ حسن و عشق کا تھا کوئی مورد و مصدر
نہ تھی جنوں کی آوارگی سے بے محور

نہ تیرِ ناز تھا اور تھا نہ اس کا کوئی ہدف
"نشاط" ایک طرف تھا "الم" تھا ایک طرف

مزاجِ آدمی میں تھے دل و دماغ مگر
بایں ہمہ وہی حیوان، بلکہ حیواں تر
"شعورِ ذات" کا دل میں نہ کوئی خونِ جواں
دماغ میں بھی نہ کوئی "خودی" کی روحِ رواں

وہ کوئی بات ہوئی جس سے قلب قلب بنا
عمیق نقشِ سوید میں انقلاب ہوا

یکایک آ گئی جذبۂ نہاں میں اک حرکت
یہیں سے پیدا تھا آغازِ کاوشِ الفت

تلاشِ عشق ہوئی ہائے وہو کی خلوتگاہ
جنوں بدامن و سودا بسر، طلب بہ نگاہ

سرور چاہتا تھا محفلِ نشید و رباب
غمِ فگار پئے نشترِ نگاہِ عتاب

"نشاط" گلکدہ و ابر و باد کا خواہاں
کنارِ نکہتِ جادو نژاد کا خواہاں

سنا رہا تھا غم اپنی طلب کا افسانہ
کہ ڈھونڈتا ہوں تب و تاب کا نہاں خانہ

الم کے واسطے اک ایسا جسم ہے درکار
جو درد و کرب کے سہنے پہ ہو سکے تیار

خودی کو چاہئے تھا مظہرِ خدا ہونا
شعورِ ذات کا آتا خدا نما ہونا

سبھی تھے تیرگیِ جستجو میں سرگرداں
ملا تمام کو انساں تو بہرِ دلِ انساں
تمام کیفیتیں جم گئیں "حیات" بنی
پھر اس کے بعد حیات آدمی کی ذات بنی
بت جمود زدہ جس سے تیرگی تھی طلوع
اب اسکی ذات سے اک تابِ زندگی تھی طلوع

پھر اس کے بعد ہر اک کیفیت نے یہ چاہا
کہ آدمی رہے اپنا ہی مظہر و مبدا
تھی آرزوئے محبت کہ دل خراب رہے
ہر ایک رنگ میں وارفتۂ شباب رہے
ادھر یہ عشق کا اک مدعائے اصلی تھا
کہ آدمی رہے بس سوز و ساز کا بندہ
ادھر ہوا و ہوس کی کشش کہ ہو انساں
نشاطِ نفس کمینہ میں محو و سرگرداں،
غم و الم نے یہ چاہا کہ اشک ریز رہے
دل و جگر کی فغاں کا فسانہ خیز رہے
ہو غرقِ کبر و خودی، یہ خودی کا دعویٰ تھا
خدا ہو بندہ یہی، یہ خودی کا دعویٰ تھا

ہر ایک رنگ کے دعوے سے بیقرار ہوا
بہت ہی آدمی مجبورِ اضطرار ہوا،
ہے بہرِ کارِ جہاں زیست کا سفر مقصود
نہ صرف کبر و خودی ہے تمامتر مقصود
نہ صرف عیش و سرور نشاط ہے مقصود
یہ ہوں ضرور مگر احتیاط ہے مقصود
کوئی ابھی نہ تقاضائے عشق کو سمجھا
وہ کامیاب ہے جو محوِ ماسوا نہ ہوا

رہا تھا آدمی ناکارہ راہِ ہستی کا
رہِ حیات میں حیرانِ شش جہات ہوا
اسے نہ گو خضرِ رہنما کی حاجت تھی
رفیقِ منزلِ ہستی کی پھر ضرورت تھی

اداس رہتا تھا تنہائیاں تھیں وجہ بلا
"رفیقِ زیست" سے آخر یہ اس کا عقدہ کھلا
یہ ساری شش جہتیں دور ہو گئیں اس سے
تمام گمرہیاں دل سے کھو گئیں اس سے
اسی سے کارِ جہاں اپنا حسبِ حال ہوا
اسی سے آدمی پابندِ اعتدال ہوا

اسی کو راہنمائے نجات کہتے ہیں
"شریکِ زیست" "رفیقِ حیات" کہتے ہیں

"حیات" ہی کے لئے کائنات ہوتی ہے
رفیق ہی سے مکمل حیات ہوتی ہے

اسمٰعیل رفیعی

مطبوعات موصولہ

زندگی کے جائزے از ابو سعید بزمی صاحب - ایم - اے - مکتبۂ دانش مزنگ لاہور - صفحات ۲۲۴ - قیمت عہ/ یہ بزمی صاحب کے گیارہ افسانوں کا مجموعہ ہے - جس میں موجودہ سماجی مسایل پر تنقید کی گئی ہے - بزمی صاحب نے گزارش میں ان افسانوں کو واقعات ظاہر کیا ہے - انھوں نے ان افسانوں کا مقصود یہ ظاہر کیا ہے کہ ہندوستان میں مسلمانوں کے اوسط اور اعلیٰ اوسط طبقے کی موجودہ معاشرت و معیشت، مغرب کی نئی اور مشرق کی پرانی تہذیب کے امتزاج سے جس عجیب و غریب کشمکش میں مبتلا ہے الفاظ کے کیمرے سے اس کا ہو بہو فوٹو ان اوراق میں پیش کیا گیا ہے - جن مقاصد کو پیش نظر رکھ کر یہ افسانے لکھے گئے ہیں ان کی اہمیت ثابت ہے لیکن ان افسانوں میں انکا مقصد اس قدر نمایاں ہے کہ افسانوں کی جاذبیت بہت ہی گر گئی ہے - تاہم افسانے مفید اور سبق آموز ہیں -

جام نو مولفہ سید شاہ عنایت مولیٰ تاباں القادری - مکتبۂ قادریہ - کلکتہ - صفحات ۱۹۰ - قیمت عہ/ - یہ موجودہ بنگال کے نوجوان شعرا کے کلام کا انتخاب ہے - ان کی مختصر سوانح حیات اور ان کی تصویریں بھی پیش کی گئی ہیں - بنگال میں اُردو نظم کس دور سے گزر رہی ہے اس کا اندازہ بھی اس کتاب سے ہو سکتا ہے - لیکن بنگال کے ان جوان عمر اور جواں سال شاعروں سے اتنا ضرور کہنا چاہتا ہوں کہ وہ شمالی ہند کے نوجوان شاعروں کے کلام سے اور شمالی ہند کی موجودہ ادبی تحریکات سے بھی مستفید ہونے کی کوشش کریں -

باغی از رئیس احمد جعفری - کتب خانہ تاج آفس بمبئی نمبر ۳ - صفحات ۴۳۸ - قیمت درج نہیں - جعفری صاحب نے اس ناول میں سماج کی بے شمار ناانصافیوں میں سے ایک کو بے نقاب کرنا چاہا ہے اور وہ یہ کہ اگر شریف طبیعت کی کوئی عورت ہو خواہ وہ لونڈی ہی کیوں نہ ہو تو اس کے ساتھ شریفوں کی طرح کیوں نہ شادی کر لی جائے، اسی طرح اگر مرد طبیعت کا شریف ہو خواہ وہ کسی طوائف کا بھائی ہی کیوں نہ ہو ایک شریف عورت کیوں نہ اپنے دامن کو اُسکے ساتھ منسلک کر دے - اس ناول کا موضوع یہی ہے، یہ موضوع بہت پامال ہو چکا ہے لیکن جعفری صاحب نے اپنے انداز بیان سے اس میں جان ڈال دی ہے -

آوارہ گرد کے خطوط از ش - مظفر پوری - مکتبہ ادب، اُردو بازار - دہلی - صفحات ۲۲۴ - قیمت عہ/ - ش - مظفر پوری صاحب کے یہ چند خطوط اور نو افسانوں کا مجموعہ ہے - خطوط میں رنگین انشا پردازی ہے جس میں آج کل کے رواج کے مطابق عیش و محبت، شراب وغیرہ پر نیم عقلی نیم رومانی بحثیں ہیں، افسانے

بھی رنگین اور رومانی ہیں جن کا مقصد محض حرص و بوالہوسی کی عکاسی ہی ہو سکتا ہے۔ ساتھ ہی ان افسانوں میں ترقی پسند ادب والی خرابیاں تو ہیں لیکن اُس کی خوبیاں نہیں۔

جام و مینا مرتبہ حکیم یوسف حسن صاحب - اڈیٹر نیرنگ خیال - مکتبہ ادب - اُردو بازار - جامع مسجد دہلی۔ صفحات ۲۴۰ قیمت ۲ روپیہ
حکیم یوسف حسن صاحب نے نیرنگ خیال کی ابتدائی دس سال کی جلدوں میں سے پہلے دور کے افسانہ نگاروں کے بارہ منتخب افسانے شایع کئے ہیں۔ ضرورت ہے کہ اردو ادب کے عہد بہ عہد کے منتخب ادب پاروں کے اسی قسم کے مجموعے زیادہ سے زیادہ شایع کئے جائیں۔

اسلامی روایات کا تحفظ از سید جمیل واسطی صاحب ایم - اے - مکتبہ دانش فرنگ - لاہور صفحات ۱۲۳ - قیمت ۱۲ روپیہ
بعض اسلامی مسائل پر چند مضامین کا مجموعہ ہے جو کافی مطالعہ کے بعد لکھے گئے ہیں اور بہت جامع اور بصیرت افروز ہیں۔

فلسطین اور مسئلہ یہود! از محمود بریلوی صاحب مطبوعہ مطبع انوار احمدی - الہ آباد - صفحات ۸۸ - قیمت ۱۲ آنہ
فلسطین اور مسئلہ یہود پر یہ بہت اچھی کتاب محمود صاحب نے ترتیب دی ہے حالانکہ اس کتاب کو اب سے بہت پہلے شایع ہونا چاہئے تھا کیونکہ یہ مسئلہ ہی بہت اہم ہے اور اُردو میں شاید ہی کوئی کتاب اس موضوع پر نکلی ہو۔ اس لئے اس کی بڑی ضرورت بہت عرصہ سے تھی۔ محمود صاحب نے فلسطین کا جغرافیہ، وہاں کی تاریخ اور یہودیوں اور انگریزوں کے تمام معاہدے اور صیہونیت کی تمام سازشیں وغیرہ اس میں بے نقاب کی ہیں جگہ جگہ ضروری نقشے بھی دیدئے ہیں غرضکہ یہ کتاب ہر لحاظ سے لایق مطالعہ ہے۔

آخری رات از ایم اسلم - دار البلاغ - محمد نگر - میور روڈ لاہور - صفحات ۳۵۰، قیمت للعہ ر - اسلم صاحب پُرانے ناول نویس ہیں - آجکل مغربی تہذیب کا جو خراب اثر ہمارے تمدن پر خصوصًا ہمارے نوجوان مردوں اور نوجوان عورتوں کے اخلاق اور زندگی پر پڑ رہا ہے اُسکی عکاسی اسلم صاحب عرصے سے کر رہے ہیں۔ شمسہ ناول کے بعد زیر نظر ناول میں بھی یہی اُن کا موضوع ہے۔ لیکن اسلم صاحب سے ایک عرض یہ بھی ہے کہ وہ اپنے ناولوں کے موضوع کی یکسانیت ختم کریں اور کبھی کبھی کسی ایسے کردار بھی تخلیق کیا کریں جو ناول پڑھنے کے بعد دل و دماغ میں کچھ عرصے تک گھومتے رہیں۔

سدرۃ المنتہیٰ از جناب سیماب اکبر آبادی - مکتبہ قصر الادب آگرہ - صفحات ۲۰۰، قیمت مجلد للعہ ر - یہ سیماب صاحب کا دوسرا دیوان غزلیات ہے جو ۱۹۳۶ء سے ۱۹۴۲ء تک کی غزلوں پر مشتمل ہے۔ سیماب صاحب بڑے کہنہ مشق شاعر ہیں اور تخلیق شعر میں زود گو لکھنوی کی طرح ید طولیٰ رکھتے ہیں اور اُن کے بہت سے اشعار ایسے ہوتے ہیں کہ ان کی آورد بھی آمد کا لطف دیتی ہے اور پُرانے دبستان شاعری میں یہی صلاحیت اور اسی بات کا ملکہ ایک شاعر کو اُستاد بنا دیتا تھا۔ سیماب صاحب کے بعض اشعار اور بعض غزلیں بہت خوب ہیں، اگر غزلوں کا انتخاب شایع کیا

جاتا تو زیادہ مناسب تھا۔

نفسیات جمال از مولانا ابوالنظر رضوی امروہوی - اعلیٰ کتب خانہ قرول باغ دہلی - صفحات ۱۵۱، قیمت عہ
محبت کے متعلق کوئی پچیس چھوٹے بڑے مضامین اس مجموعہ میں اکٹھا کر دئے ہیں - انداز بیان نقطۂ نظر اور دلایل سب کے سب شاعرانہ ہیں، بہتر ہوتا اگر مولانا محبت کے متعلق انگریزی میں کسی نفسیات کی کتاب کا مطالعہ کرتے یا کم از کم جدید فارسی میں کاظم زادہ کی کتاب "رہبر نژاد نو" کا مطالعہ فرماتے تاکہ محبت کی افادیت کو صحیح طور پر سمجھ سکتے ہندوستان کو اب شاعری اور رومانی محبت کی ضرورت اتنی نہیں ہے جتنی عقل اور عمل کی ہے۔

نئے خاکے از قدوس صہبائی - مکتبہ ادب - اُردو بازار - جامع مسجد - دہلی - صفحات ۱۴۱، قیمت عہ - یہ نہایت ہی مختصر افسانوں کا ایک مجموعہ ہے یعنی اتنا مختصر کہ اس چھوٹی سی کتاب میں کوئی اکتالیس افسانے شامل ہیں - یہ افسانے چند تاثرات ہیں جن کو افسانے کی شکل دیکر مصنف نے مغرب کے بعض مشہور افسانہ نویسوں کی طرح بڑی فنکاری سے پیش کیا ہے - ایجاز و اختصار ان کا خاص حُسن ہے - اُردو میں یقیناً یہ طرز نیا ہے اور ہمیں امید ہے کہ ہماری افسانہ نویسی پر اس کا کافی اثر پڑے گا۔

جدید نظام برائے تعلیم بالغاں مرتبہ مظہر الرحمان - انجمن ترقی اُردو ہند دریا گنج، دہلی - صفحات ۲۸، قیمت ۱ر
مظہر الرحمان صاحب عرصے سے تعلیم بالغاں کا کام کر رہے ہیں اور اس کام میں کامیابی کے لئے مختلف تجربے کر رہے ہیں - اس سلسلہ میں جو مفید اصلاحات اور تجویزیں انھوں نے سوچی اور برتی ہیں ان کو اس مضمون میں پیش کیا ہے وہ لوگ جو تعلیم بالغاں سے دلچسپی رکھتے ہیں اس رسالہ کو ضرور مطالعہ فرمائیں۔

معراج سخن از خبیر صاحب لکھنوی - ممتاز بک ایجنسی - نخاس لکھنؤ - صفحات ۴۴، ہدیہ - سید سرفراز حسین خبیر لکھنوی، حضرت اوج مرحوم کے شاگرد، موجودہ لکھنؤ کے بہت ممتاز مرثیہ گویوں میں سے ہیں - پیش نظر مرثیے میں معراج کا حال نظم کیا گیا ہے - آخر میں مصائب امام حسینؑ کی طرف بہت خوبی سے گریز کی گئی ہے - خبیر صاحب کے کلام میں حضرت دبیر مرحوم کی طرح بڑی معنوی بلاغت ہوتی ہے - پہلے بند ہی میں الفاظ کی شان و شوکت ملاحظہ فرمائیے -

نقش توحید ہے لوحِ سر دیوانِ سخن — سرخیِ سورۂ اخلاص ہے عنوانِ سخن
حمد خلاق سخن سے یہ بڑھی شانِ سخن — نو بہ نو تازہ بہ تازہ ہے گلستانِ سخن
جلوہ گر جنت عرفاں میں ہے رضوانِ خیال
جادہ داغ ہے بہار چمنستانِ خیال

ضرورت ہے کہ خبیر صاحب اپنے مراثی کے مجموعہ کو جلد شایع کریں۔

مشہور سیاسی رسالہ "نئی زندگی" کا خاص نمبر مئی سنہ ۴۶ء میں شایع ہو رہا ہے

جو اس مبحث کے لئے وقف ہوگا کہ موجودہ صورت حال میں

مُسلمان کیا کریں؟

تخلیۂ ہندوستان سے متعلق برطانیہ کے تازہ اعلان نے ہندوستان کی سیاست کی بنیادیں بدلدی ہیں، اور اسکے ساتھ ہی ساتھ فرقہ وار مسئلے کا بھی سارا سٹنگ ہی بدلدیا ہے۔ لہذا اب اس بدلی ہوئی صورت حال میں مسلمانوں کو یہ سوچنا ہے کہ وہ کیا کریں، کیونکہ اگر اس نازک تاریخی مرحلے پر بھی اگر مسلمانوں نے سوچ سمجھ سے کام نہ لیا تو ذرا سی لغزش بھی ہندوستان میں مسلم قوم کو صفحۂ ہستی سے مٹا سکتی ہے۔ لہذا ہر خیال اور جماعت کے مفکرین، رہنما اور علماء کرام سے درخواست کی گئی ہے کہ وہ اس اہم مسئلہ پر قلم اٹھائیں اور سیر حاصل بحث کریں اور مسلمان قوم کی رہنمائی فرمائیں۔

اڈیٹر: سید انیس الرحمٰن

لکھنے والے: — ڈاکٹر سید محمود، مولانا حسین احمد مدنی، ڈاکٹر سید عبداللطیف، مسٹر سید عبداللہ بریلوی، سید سلیمان ندوی، مولانا حفظ الرحمٰن سیوہاروی، مولانا شبیر احمد عثمانی، مولانا احمد سعید، سید حسن ریاض (اڈیٹر منشور) مسٹر راغب احسن (کلکتہ) مولانا عبدالرزاق ملیح آبادی، خان بہادر بشیر الدین (اٹاوہ) خان بہادر حافظ شیخ محمد جان، سید علی ظہیر، پروفیسر عبدالمجید خاں (لاہور) مسٹر ہمایوں کبیر، قاضی عبدالغفار، سید سجاد ظہیر، چودھری خلیق الزماں، ظہیر الحسن لاری، ل، احمد اکبر آبادی، حیات اللہ انصاری غازی، مولانا عثمان فارقلیط، آغا شورش کاشمیری، قاضی احمد حسین، سید انیس الرحمٰن وغیرہ وغیرہ سے مضامین کے لئے درخواست کی گئی ہے اور ان میں بعض کے مضامین آچکے ہیں اور اکثر کے مضامین کے ہم متوقع ہیں۔ ہر خیال کے مضامین شامل ہیں۔

ہندوستان ایک نئی کروٹ لینے والا ہے

ایسے مرحلے میں ہمیں جوش و خروش سے زیادہ غور و فکر کی ضرورت ہے اور پارٹی بندی کے تنگ گوشے سے نکلکر دس کروڑ مسلمانوں کی فلاح و بہبود کو سوچنا ہے اور نئے حالات میں بالکل نئے زاویۂ نگاہ سے غور کرنا ہے "نئی زندگی" سائز کے ۱۰۰ صفحات پر یہ نمبر پھیلا ہوگا جسمیں ایک صفحہ بھی اشتہار کا نہ ہوگا۔ — **قیمت عہ ہوگی** محصول ڈاک معہ رجسٹری فیس ۸ر علاوہ — وی۔ پی ہرگز نہ بھیجا جائے گا۔

جلد قیمت بذریعہ منی آرڈر بھیجکر اس معرکۃ الآرا نمبر کا مطالعہ فرمائیں

منیجر رسالہ "نئی زندگی" - ۹۰ ہیوٹ روڈ الہ آباد

زیب دیتا ہے اسے جسقدر اچھا کہئے

مرزا غالب نے یہ مصرع بادشاہ کے ہاتھ میں
چکنی ڈلی دیکھ کر کہا تھا مگر دنیا آجکل اسے

نکٹائی مارکہ

مال استعمال کرکے پڑھتی ہے

ہر قسم کا زردہ - مشکی قوام - الائچی دانہ - تیل - عطر - عرق کیوڑہ و گلاب اور مختلف قسم
کے پان مسالوں کو مشرقی نفاست اور طبی احتیاط کے ساتھ طیار کرنے والا
مشرقی ہندوستان کا قدیم ترین کارخانہ آپ کی فرمائشات کا منتظر ہے -

فہرست طلب فرمائیے

ٹیلی گرام "مشکی قوام" ہوڑہ

ٹیلیفون :- ہوڑہ ۵۵ ۴

نکٹائی برانڈ زردہ فیکٹری -- ۱۴۱ - ہوڑہ روڈ ہوڑہ

چند معیاری کتابیں

تاریخ السلام سید امیر علی کا مکمل سلیس اور با محاورہ ترجمہ از باری علیگ ہے/۸

کتاب	مصنف	قیمت
بانگ درا	اقبال	للعہ/۸
بال جبریل	〃	للعہ
ضرب کلیم	〃	ے
زبور عجم	〃	للعہ/۸
شعلہ و شبنم	جوش	صہ/
نقش و نگار	〃	ہے/۸
آیات و نغمات	〃	صہ/
شعرستان	اختر شیرانی	عہ/
الطاف کے گیت	الطاف مشہدی	ہہ/۸
تغلق	حاجی لقلق	عہ/۸
رنگ بست	اختر لکھنوی	عہ/۸
پیام شباب	قاضی نذر الاسلام	عہ/۴
کلیات فانی	فانی	ے
مثنوی شہید ناموس	شاد ملیح آبادی	۱۲/
نقش چغتائی	دیوان غالب مصور	عــہ/

کتاب	مصنف	قیمت
مقالات جمال الدین افغانی	سلیم ڈی ایم اے	۶/۸
پطرس کے مضامین	پطرس	۶/
کیلے کا چھلکا	سندباد جہازی	۶/
جغرافیہ پنجاب مزاحیہ	〃	عہ
خوفناک دنیا کامل	سید محمد علی شاہ	ہے/۱۲
دہلی چلو	شورش کاشمیری	ے
اردو ادب جنگ عظیم کے بعد	ڈاکٹر عبداللہ	۱۲/
منٹو کے مضامین	منٹو	ہے/۴
جاہ و جلال	تبسم	عہ/۸
دروازہ	کرشن چندر	۶/
گنج ہائے گرانمایہ	رشید احمد صدیقی	۶/
لیلےٰ کے خطوط	قاضی عبدالغفار	۶/۸
مجنوں کی ڈائری	〃	۶/۸
اس نے کہا	〃	عہ/۸
جواب	کرنل مجید ملک	عہ

کتاب	مصنف	قیمت
خودکشی (ناول)	ٹالسٹائی	ے/
افسانہ زریں	〃 اسما بیگم	ہے/۸
شب غم	〃 ایم اسلم	۶/۴
خار و گل	〃	للعہ/۸
طوفان	〃 ٹیگور	ے/
نشان راہ	〃 رشید اختر ندوی ایم اے	ے/
کانٹوں کی سیج	〃	ہے/۸
نسیم	〃	ہے/۸
محمد بن قاسم	〃 نسیم حجازی	صہ/
حیات محمد علی جناح	رئیس احمد جعفری	عہ/۸
غبار خاطر	ابوالکلام آزاد	للعہ/
جرم و سزا	باری علیگ	عہ/۴
فلسفہ عجم	اقبال	۶/۸
مزاحیہ ڈرامے	خلیل	۶/
گفت و شنید	بشیر ہاشمی	۶/

نوٹ: مکمل فہرست کتب مفت طلب فرمائیں

منیجر اردو اکیڈمی لوہاری گیٹ لاہور

[illegible] [illegible]

نیاز فتحپوری کی دیگر تصانیف

جذبات بھاشا

جناب نیاز نے ایک دلچسپ تمہید کے ساتھ بہترین ہندی شاعری کے نمونے پیش کر کے ان کی ایسی تشریح کی ہے کہ دل بیتاب ہو جاتا ہے اردو میں یہی سب سے پہلی کتاب اس موضوع پر لکھی گئی ہے اور ہندی کلام کے بے مثل نمونے نظر آتے ہیں۔

قیمت بارہ آنہ علاوہ محصول

فلاسفۂ قدیم

اس مجموعہ میں حضرت نیاز کے تین علمی مضامین شامل ہیں:

۱ - چند گھنٹے فلاسفۂ قدیم کی روحوں کے ساتھ

۲ - مادئین کا مذہب

۳ - حرکت کے کرشمے

نہایت مفید و دلچسپ کتاب ہے۔

قیمت ایک روپیہ علاوہ محصول

شاعر کا انجام

جناب نیاز کے عنفوان شباب کا لکھا ہوا افسانہ حسن و عشق کی تمام نشہ بخش کیفیات اسکے ایک ایک جملہ میں موجود ہیں، یہ فسانہ اپنے پلاٹ اور انشاء کے لحاظ سے اس قدر بلند چیز ہے کہ دوسری جگہ اس کی نظیر نہیں مل سکتی۔ تازہ اڈیشن نہایت صحیح و خوشخط سرورق رنگین

قیمت بارہ آنے علاوہ محصول

فراست الید

موضوع [illegible] فتحپوری جسکے مطالعہ سے ایک شخص بآسانی ہاتھ کی شناخت اور اسکی لکیروں کو دیکھ کر اپنے یا دوسرے شخص کے مستقبل سیرت عروج و زوال، موت و حیات، صحت و بیماری، شہرت و نیک نامی پر صحیح پیشین گوئی کر سکتا ہے۔

قیمت ایک روپیہ علاوہ محصول

مذاکرات نیاز

یعنی حضرت نیاز کی ڈائری جو ادبیات تنقید عالیہ کا عجیب و غریب ذخیرہ ہے، ایک بار اس کو شروع کر دیتا آخر تک پڑھ لیتا ہے۔ یہ بھی جدید اڈیشن ہے جس میں صحت اور نفاست کاغذ و طباعت کا خاص اہتمام کیا گیا ہے۔

قیمت ڈیڑھ روپیہ علاوہ محصول

نقاب اُٹھ جانیکے بعد

نیاز فتحپوری کے تین افسانوں کا مجموعہ جس میں بتایا گیا ہے کہ ہمارے ملک کے ہادیان طریقت و علماء کرام کی اندرونی زندگی کیا ہے اور انکا وجود ہماری معاشرت و اجتماعی حیات کے لئے کس درجہ سم قاتل ہے زبان پلاٹ [illegible] کے لحاظ سے جو مرتبہ ان افسانوں کا ہے وہ صرف دیکھنے سے تعلق رکھتا ہے

قیمت آٹھ آنے علاوہ محصول

انتقادیات (دو حصے)

حضرت نیاز فتحپوری کے انتقادی مقالات جو دو حصوں میں تقسیم کئے گئے ہیں، پہلے حصہ میں وہ مقالات ہیں جن میں خاص خاص شعراء کے کلام پر تنقید کی گئی ہے، مثلاً: مومن، ظفر، غالب، مصحفی، نظیر، سیماب، جوش، اصغر وغیرہ وغیرہ دوسرے حصہ میں عام ادبی و انتقادی مباحث ہیں جنکا تعلق شعر و ادب کی تاریخ سے ہے

قیمت حصۂ اول للعہ، حصۂ دوم للعہ

مذہب

حضرت نیاز کا وہ معرکۃ الآرا مقالہ جس میں انھوں نے بتایا ہے کہ مذہب کی حقیقت کیا ہے اور یہ دنیا میں کیونکر رائج ہوا۔

اس کے مطالعہ کے بعد انسان خود فیصلہ کر سکتا ہے کہ مذہب کی پابندی کیا معنے رکھتی ہے

قیمت ایک روپیہ علاوہ محصول

رجسٹرڈ نمبر ل ۴۲۶۶

"نگار" کے خاص نمبر

جنوری سنہ ۳۹ء

(مصحفی نمبر)

اس کے بعض عنوانات یہ ہیں: حیات مصحفی۔ اردو غزل گوئی میں مصحفی کا مرتبہ۔ مصحفی کی غیر مطبوعہ مثنویاں انتخاب کلام مطبوعہ و غیر مطبوعہ

قیمت دو روپیہ

علاوہ محصول

جنوری سنہ ۴۰ء

(نظیر نمبر)

اس کے بعض عنوانات یہ ہیں: نظیر کا مسلک

شاعری پر تبصرہ

نظیر اور عوام

انتخاب کلام مطبوعہ و غیر مطبوعہ

قیمت دو روپیہ

علاوہ محصول

جنوری سنہ ۴۱ء

یہ نمبر دنیائے تذکرہ میں بالکل پہلی چیز ہے۔ یعنی اسوقت کے تمام مشہور غزل گو شعراء نے خود اپنے حالات لکھے ہیں اور خود اپنے کلام کا انتخاب کیا ہے۔

قیمت تین روپیہ

علاوہ محصول

جنوری سنہ ۴۲ء

اس نمبر میں ملک کے پانچ مشہور نقادوں نے اُن شاعروں کے کلام پر تبصرہ کیا ہے جن کی غزلوں کا انتخاب جنوری سنہ ۴۱ء میں شایع ہوا تھا

قیمت دو روپیہ

علاوہ محصول

جنوری سنہ ۴۳ء

اس نمبر میں ریاض خیرآبادی مرحوم کے کلام پر ملک کے متعدد مشاہیر نے نقد و تبصرہ کرکے بتایا ہے کہ ریاض کی شاعری کیا تھی۔

قیمت ایک روپیہ

علاوہ محصول

نرخنامہ اُجرت اشتہار

	ایک سال	چھ ماہ	تین ماہ	ایک ماہ
ایک صفحہ	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
نصف صفحہ	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
چوتھائی صفحہ	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

جنوری سنہ ۴۴ء

(جدید شاعری نمبر)

اس میں بتایا گیا ہے کہ جدید رجحانات شعری کی کیا حقیقت ہے اور آزاد نظم نگاری کا وزن و قافیہ سے بے نیاز ہو جانا کیا معنی رکھتا ہے

قیمت دو روپیہ علاوہ محصول

جنوری سنہ ۴۵ء

(قرآن نمبر)

اس میں ڈاکٹر ٹسڈل کے اُن اعتراضات کو پیش کیا گیا ہے جو ماخذ القرآن کے عنوان سے کئے گئے ہیں حضرت نیاز کے فٹ نوٹ اور استدراک کے ساتھ

قیمت دو روپیہ علاوہ محصول

"نگار" کی قیمت

سالانہ ہندوستان کے اندر پانچ روپیہ

ششماہی جاری نہیں ہو سکتا

سالانہ بیرون ہند دس روپیہ

(نوٹ) رسالہ ہر ماہ کی ۱۰ تاریخ تک شایع ہوتا ہے اور ۱۵ تک اطلاع آنے پر دوبارہ روانہ ہو سکتا ہے ورنہ پھر کسی طرح نہیں مل سکتا۔ "منیجر"

کمیشن وغیرہ کی مزید تفصیلات اور قواعد طلب کیجئے — منیجر

جواب کے لئے ٹکٹ بھیجنا ضروری ہے اور خط و کتابت میں اگر نمبر خریداری نہ دیا گیا تو تعمیل دشوار ہے